COLECCIÓN **POLIS** 4

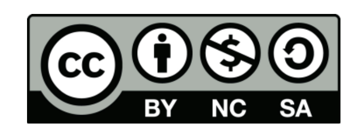
POLÍTICA ABSOLUTA, POLÍTICA SIN LÍMITES

Alessandro Pizzorno

Versión en castellano de Leopoldo A. Moscoso



www.postmetropolis.com



Postmetropolis Editorial

Septiembre de 2015

Edición, corrección y maquetación: Esther Pascua Echegaray
y Pablo Sánchez León

Diseño de la portada: Paula García Arizcun

Referencia:

Alessandro Pizzorno, *Política absoluta, política sin límites* (Versión en castellano y estudio de Leopoldo A. Moscoso), Madrid, Postmetropolis Editorial, 2015.
Puesto en línea el 15 de septiembre de 2015.
<http://www.postmetropolis.com>

DOI: 10.17448/15

POLÍTICA ABSOLUTA,
POLÍTICA SIN LÍMITES

ALESSANDRO PIZZORNO

Versión en castellano y estudio de

Leopoldo A. Moscoso

INDICE

PRÓLOGO

LEOPOLDO A. MOSCOSO

Algunas de las intuiciones de Alessandro Pizzorno en su soberbio ensayo sobre la política sin límites, *que presentamos aquí por vez primera en castellano, se encontraban ya presentes —de manera implícita pero nada secreta, me parece— en la obra de Simmel. Muchos no habríamos encontrado esta pista por nuestros propios medios si no fuera porque el propio Pizzorno nos puso detrás de ella a cuantos estudiábamos con él a comienzos de los años noventa.*

Los de la primera mitad de aquella década son los años en los que la obra de Pizzorno, que hasta entonces se había distinguido en el mundo académico italiano y angloamericano por la sagacidad de sus estudios sobre las relaciones industriales, gira hacia la epistemología de la acción y la filosofía política. Es verdad que su ensayo de 1960 en francés sobre la máscara *había dejado un rastro teórico importante fuera del mundo angloamericano*[1]*, pero igualmente cierto es que, en el perfil de Alessandro Pizzorno, era hasta entonces más visible su diálogo con Charles F. Sabel sobre las relaciones industriales que su sociología de la acción*[2]*. Esa teoría*

1"Le Masque", *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault* 31, 1960, pp. 143-168; más tarde — junto con una interesantísima entrevista— publicada en italiano en *Studi Culturali* II/1, 2005, pp. 69-109, y reimpresa en *Il Velo della Diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milán, Feltrinelli, 2007, pp. 343-370.

2El concepto de *intercambio político*, introducido por Pizzorno en sus escritos de finales de los años sesenta, dio forma a todo un filón de la literatura técnica sobre relaciones industriales y el funcionamiento institucional de la negociación colectiva en los mercados de trabajo. El sociólogo y jurista de la Universidad de Columbia Charles Sabel, se ocupó, como acabamos de indicar, de discutir desde los Estados Unidos la visión de las relaciones industriales propuesta por Pizzorno en una serie de contribuciones ya célebres, si bien algunos de sus postulados críticos con la obra del sociólogo triestino fueron fruto, me parece, de una deficiente comprensión de las propuestas del

social, que nunca ha encontrado una exposición sistemática, afloraba desde finales de los años ochenta en los artículos de Pizzorno sobre los movimientos sociales y, a partir de los años noventa, en su tenaz oposición a la entonces tan de moda teoría económica de la elección racional *que invadía en aquellos años dorados del consenso trasatlántico liberal todos los ámbitos de la sociología y la politología.*

Nacido en 1924 en Trieste, se podría decir, ahora que el maestro tiene más de noventa años, que Alessandro Pizzorno fue desde sus comienzos un precursor. De la talla de personajes como Karl Polanyi o Albert Hirschman, Pizzorno anduvo siempre por delante, y no sólo por delante de los de su propia generación. Por edad pertenece a una generación que no bromea con la política: es la generación de europeos que vivieron como adultos el horror de la segunda guerra mundial. Es la misma generación que la de Reinhart Koselleck (1923), Michel Foucault (1926) o Niklas Luhmann (1927). A partir de la posguerra, la peripecia personal del maestro es vibrante: conocido por todo el mundo, casi más que en su Italia natal, Alessandro Pizzorno pasó de alumno en Turín y París, a trabajador en Viena, Niza, y París; y de ahí a convertirse en trabajador de la multinacional Olivetti en Ivrea[3]*. Más tarde, Pizzorno pasó de la Universidad de Milán a la de Teherán, y de ahí a la Universidad de Urbino, a Harvard, Oxford, Princeton, de nuevo Harvard, Florencia, Nueva York, Pavía, Trento...hasta recibir el premio de la Presidencia del Gobierno de Italia en 1993... con casi setenta años.*

Puede, con todo, que aún haya alguna joven promesa de la sociología española a la que se le haya escapado la enorme repercusión y la influencia de la obra de Pizzorno fuera de Italia. Por si quedase alguna duda, Harvey Goldman llega al respecto a escribir desde San Diego (California) a finales de los años noventa que "los escritos de Pizzorno

---

profesor italiano. Para la crítica a Pizzorno de Charles F. SABEL véase su "The Internal Politics of Trade Unions", en Suzanne D. BERGER (ed.), *Organizing Interests in Western Europe. Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics,* Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1983, pp. 209-244 [existe traducción al castellano, *La organización de los intereses en Europa occidental*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1988].

3 Sobre el período de actividad en la pequeña ciudad de Ivrea, ya entonces dominada por la presencia de la multinacional Olivetti, véase el relato del propio PIZZORNO en "Seconda università o primi passi nella realtà?", en Donatella DELLA PORTA, Monica GRECO y Arpad SZAKOLCZAI (eds.), *Identità, riconoscimento, scambio,* Bari, Laterza, 2000, pp. 246-298.

sobre la identidad y el control social son muy conocidos en los Estados Unidos de América"[4]*. Y puede incluso que en España se le conozca un poco menos que en América Latina, por donde ya han aparecido fragmentos en castellano de su obra. Ahora bien, sorprendentemente, más que poco conocido fuera de Italia, la biografía del profesor está marcada por cierta ignorancia por parte de sus propios compatriotas. La influencia de Alessandro Pizzorno en la universidad italiana, en la que a menudo ha tenido encargos precarios (ha enseñado en ella desde Geografía Económica a Sociología Industrial, desde Teoría Social a Sociología del Derecho, desde Sociología Política hasta Metodología...),ha sido indudablemente menor que la de otros académicos en los que concurrían muchos menos méritos. En los años de la peculiar catarsis del sistema político italiano a comienzos de los noventa, Alessandro Pizzorno llegó a formar parte de la Comisión para la Prevención de la Corrupción Política, nombrada por el presidente de la Cámara de Diputados del parlamento italiano. En ella se destacó Pizzorno por su apoyo a la acción de los jueces en los años de la reacción de* Mani Pulite *contra* Tangentopoli, *casi al mismo tiempo que trataba de explicarnos cómo se había producido ese proceso de judicialización de la política que parece haber afectado a varias importantes democracias del mundo*[5].

Habrá que reconocer, en fin, que Pizzorno no es, ciertamente, un escritor de best–sellers *de las ciencias sociales. Aunque su prosa es austera, poblada de oraciones cortas y afiladas, sus obras no son fáciles de leer. De modo que, o bien la obra de Pizzorno contiene algún error fundamental, o bien no tiene una audiencia que esté a la altura de sus argumentos (después de todo, éste es un problema que todo precursor ha tenido que afrontar...). Con frecuencia, se tiene incluso la impresión de que Pizzorno, o no es consciente de que puede ser mal interpretado o, de lo contrario, no parece poner mucho interés en que su indomable*

---

4 Así comenzaba su"La filosofia delle pratiche del sé di Foucault", en DELLA PORTA, GRECO y SZAKOLCZAI, *Identità,*pp. 69-90. Véase igualmente la contribución de Margaret SOMMERS, "'We're No Angels': Realism, Rational Choice and Relationality in Social Science", *American Journal of Sociology* 104/3, 1998, pp. 722-784, así como el resto de las referencias a Pizzorno en ese mismo número de la *AJS*.

5 Véase su *Il Potere dei giudici. Stato democratico e controllo della virtú,* Bari, Laterza, 1998.

hegelianismo sea correctamente comprendido. Suele ajustarse impecablemente al formato académico: sus frases son escuetas, sus textos austeros, pero unas y otros entran en un ambiente académico que parece militar en contra de la buena comprensión de su mensaje. ¿Por qué razón? Podríamos considerar —como sugerían hace años los filósofos de la ciencia de Edimburgo— que los científicos sociales también son el producto de sus propias sociedades, y en tal sentido sería necesario reconocer que la contribución de Pizzorno se ha producido siempre a contracorriente. Podríamos hablar igualmente de un paradigma económico que ha dominado las ciencias sociales en los últimos cuarenta años y que, lejos de dialogar con los enfoques que desafiaban sus postulados nucleares, se ha limitado —como es propio de un programa de investigación degenerativo— *a generar y resolver sus propios* puzzles. *Y podríamos hablar —en última instancia— de la organización institucional de un cierto sesgo teórico contra los enfoques no individualistas. Tal vez todo ello explique por qué el sociólogo de Trieste ha sido con frecuencia mal comprendido, y peor interpretado, especialmente allí donde sus escritos no se conocen bien. Ahora bien —habrá que reconocerlo— incluso allí donde sus contribuciones son bien conocidas, el buen entendimiento, la buena comprensión, no ha sido precisamente el rasgo que ha caracterizado su obra. Una verdadera paradoja para la obra de quien piensa, como Pizzorno, que la buena teoría social mira, sobre todo, al buen comunicar. Se ha dicho con frecuencia que a la obra de Pizzorno le falta sistema, y todos sus alumnos hemos esperado durante años ese gran volumen de teoría social y política que diera cohesión a su sistema. Sin embargo, cuanto más, muchos de nosotros, reparábamos en que la ambición de sistema forma parte, precisamente, de los paradigmas de la ciencia social con los que Pizzorno se ha mostrado más crítico y beligerante, más caíamos en la cuenta de que lo más probable era que tal volumen no viera nunca la luz. Sólo en estos últimos veinte años el editor milanés Feltrinelli se ha ocupado de publicar dos gruesos volúmenes con sendas compilaciones de las obras de carácter político y de carácter sociológico de Pizzorno. De modo que, en cuanto al sistema, puede que sean sus seguidores quienes tengan que hacerse cargo de esa tarea.*

Las tesis y el procedimiento de Pizzorno —destructivo primero y constructivista *después— tienen, sin embargo y una vez bien entendidos,*

consecuencias de enorme envergadura. Las detectamos en el terreno de la teoría de la acción colectiva, en el terreno de la metodología y la epistemología de las ciencias sociales, por no hablar de la ciencia política o de la filosofía moral. Un par de rasguños al modelo económico cierran, a modo de motiv*, este prefacio. No se trata de un personalísimo capricho de prologuista, sino de la ilustración del* modus operandi *de la crítica* pizzorniana *al modelo económico de explicación del orden social. Veamos.*

A estas alturas, la identidad y la lucha por el reconocimiento vuelven a estar de moda en la mainstream academia*. Los que nos hacíamos eco de estos temas hace más de veinte años no podemos hacer otra cosa que alegrarnos*[6]*. Pero como siempre ocurre, alrededor de un tema que vuelve a la primera línea del debate sociológico, se genera una industria cultural que origina toda clase de obras; unas genuinas y otras espurias.*

De este revival *de la identidad, basten solo unas pocas muestras: Charles Taylor publicaba en 1989 la primera versión de su célebre* Sources of the Self; *Paul Ricoeur escribía su* Soi-même comme un autre *en 1990, toda vez que volvía a la carga con sus reflexiones acerca del Hegel de Jena en sus* Caminos del Reconocimiento*, publicada hace ya una década en castellano. Bien está. Pero la industria de la identidad y la no in-diferencia se ha diversificado: en medio ha habido la proliferación de toda esa literatura sobre los* nuevos movimientos sociales, *que ni eran tan nuevos ni eran tan sociales, escrita por quienes veían, ingenuamente,* la lucha por el reconocimiento *como el precipitado de una acción intencional. Incluso la, mucho más seria sin duda, literatura en alemán sobre las luchas por el reconocimiento, bien representada en la obra de Axel Honneth, que ha recuperado la problemática hegeliana sobre la relación de* Anerkennung, *no recoge bien la distinción entre una tecnología de presentación en público y una demanda no negociable, al tiempo que tiende a introducir distinciones demasiado artificiales entre el reconocimiento jurídico y las relaciones* identificantes *o exclusivamente cognitivas de reconocimiento*[7]*.*

---

6 Leopoldo MOSCOSO, “Lucha de clases: acción colectiva, orden y cambio social”, *Zona Abierta* 61/62, 1992, pp. 81-187.

7El argumento de Axel HONNETH en *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of*

Como ha dicho Pizzorno una y otra vez: la distinción entre la componente cognitiva y la componente moral de la relación de Anerkennung *es sólo analítica, lo que hace ineludible ir más allá del Hegel de Jena, y volver a leer con atención la dialéctica del señor y el siervo, tal y como ésta fue formulada por el filósofo alemán en la* Enciclopedia[8]. *Por fin, la filosofía política, en especial sus corrientes republicanas y* comunitaristas, *también recuperaban a Hegel en esos tiempos de identidades y diferencias, de indigenismo de nuevo milenio, como prueba el célebre* Politics of Recognition *de Charles Taylor, también de principios de los años noventa. Con todo, frecuentemente la metodología del "equilibrio reflexivo" adoptada por muchos filósofos políticos convencionales no distingue bien entre una filosofía de ambición normativa, que busca decirnos cómo deberíamos vivir, y una teoría social descriptiva que tiene en cambio por objetivo la hermenéutica del discurso comunitario, esto es, la identificación de los sujetos de ese discurso mediante el desvelamiento de las intenciones, o de la ideología, y que no busca decirnos cómo deberíamos vivir, sino hacernos entender nuestro propio modo de vida.*

En efecto, la protesta comunitaria contra el liberalismo no es normativa o, al menos, no lo es necesariamente. No dice que debiéramos *vivir en comunidades éticas fundadas sobre convicciones inconmensurables unas con las otras. Lo que dice es que es exactamente así como vivimos y que, en vista de ello, parece improbable que semejante* ethos *pueda encajar ni con la descripción liberal del mundo ni, menos aún, con sus postulados normativos. En otras palabras, que la noción de comunidad sería ineludible si queremos dar con criterios plausibles que permitan la formulación de juicios políticos reflexivos. Pues no nos empeñamos en los juicios políticos que proferimos sobre instituciones y prácticas desde un vacío* pneumatico *o adoptando una perspectiva distante y externa con respecto a nuestras sociedades, formas de vida y tradiciones. Somos parte de lo que observamos y, cuando observamos, nuestros propios juicios forman parte del material*

Social Conflicts, Cambridge, Polity Press, 1995 [Versión en castellano, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

8 Sobre estos asuntos, Alessandro PIZZORNO, "Risposte e proposte", en DELLA PORTA, GRECO y SZAKOLCZAI, *Identità,* pp. 197-245 y, especialmente para lo que sigue, pp. 210 y ss y 224 y ss.

bajo observación[9]*. La etiología de este espejismo liberal tiene su raíz en la vena anti-teológica de la doctrina liberal. La obsesión por remplazar la* Theologia–Politica *por una* Œconomia–Politica *habría conducido a los propagandistas del individualismo a olvidar la célebre letanía de Goethe —"al principio era la acción"—, alterando por tanto el orden entre sujeto y predicado en el discurso político, e incurriendo en la falacia consistente en confundir las condiciones lógicas de inteligibilidad de un enunciado, esto es, el presuponer un sujeto que lo enuncie, con la necesidad ontológica de ese mismo sujeto. Lo mismo sucede con la acción: precisa presuponer un sujeto, igual que precisa presuponer una intención, unos objetivos, etc. Ahora bien, se trata de necesidades que se originan en el esfuerzo por comprender, pero de ellas no se deriva necesidad óntica alguna. Al situar el* yo *más allá del alcance de la política, el liberalismo convierte la acción humana en un artículo de fe, en una premisa de la política en lugar de en su precaria conquista. Advertir de esa precariedad ha sido a lo largo de todos estos años una de las más tenaces empresas de Pizzorno: el actor no da lugar a los objetivos sino que son éstos los que, por así decir, producen al actor.*

De todos modos, el desafío al paradigma que se había convertido en dominante a partir de la crisis del marxismo occidental en los años setenta y ochenta, es decir, el desafío al modelo del homo œconomicus*, estaba ahí, y frente al desafío parece que algunos integrantes de la* nomenklatura *reaccionaron con ferocidad: ¿se trataba de aquellos que veían amenazado el monopolio teórico del que gozaban? En fin, ojalá fuera cierto que el debate de las ideas pudiera poner en peligro las posiciones de poder de* la casta *académica, pero sabemos que así no es. La disidencia sólo demuestra que es posible mirar las cosas de otra forma, pero deja el mundo como está. La llamada* teoría de la elección racional *(que desde siempre tuvo poco de teoría y menos aún de racional) —y que fue uno de los blancos, aunque no el único, de la afilada crítica de Pizzorno— podría verse ahora, desde este punto de vista, como la respuesta defensiva del pluralismo (y de*

9 Norbert ELIAS, *Involvement and Detachment*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 3-41 [Versión en castellano, *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona, Península, 2002].

su correlato político liberal) al denso conjunto de anomalías que, ya desde hacía tiempo, tenían al paradigma economicista, que en ningún caso había dejado de ser dominante (entiéndase bien, su predominio era una cuestión de poder y no una cuestión de verdad), en una situación degenerativa. La obra de Pizzorno venía a poner a cada uno en su sitio.

La crítica de Pizzorno al modelo económico de explicación en las ciencias sociales tenía dos partes[10]*. Se trataba, primero, de delimitar lo que esa crítica no podía ser. La crítica al modelo económico de ciencia social no podía centrarse en sus más o menos implícitas premisas* individualistas, *ya que ni siquiera la ciencia económica se basa siempre toda ella en micro-fundamentos. Más fuerte parecía la crítica que aduce que la economía trabaja con un modelo reduccionista de sujeto: el* homo œconomicus. *De esta invectiva, la microeconomía se zafaba aduciendo que se trataba, en realidad, de una artimaña metodológica. En tal caso tendríamos una ciencia de la conducta que carece de una ontología del sujeto que estudia. Pero tampoco parecía razonable dejar las cosas ahí. Muchas otras ciencias del hombre trabajan sin supuestos ontológicos: la antropología —en tanto que mera historia natural de las costumbres— no contiene una metafísica del ser humano. Ésta sería —si alguna cosa— su objetivo, pero en modo alguno su premisa.*

Aparece en este punto la parte constructiva de la crítica. El núcleo de esa crítica postula que el modelo económico de explicación de la acción social exhibe una peculiar habilidad para re-describir de forma sofisticada —elevándolos a la categoría de modelo formal— lo que no son sino nuestros propios hábitos familiares de pensamiento y acción. Pensar que los hombres son, por defecto, egoístas maximizadores *de sus propias funciones privadas de utilidad puede ser una cómoda convención o un útil protocolo de reacción en la vida cotidiana. Es un estereotipo que reduce la complejidad propia del mundo de la vida social. Pero ello no quiere decir que sea siempre así, como muestra con claridad ese momento de la* política absoluta *que Pizzorno estudia en el ensayo que se presenta aquí, por vez primera, íntegramente en castellano. Cuando lo que está en juego es la eternidad, no parece haber función de utilidad alguna que maximizar, aunque esta circunstancia no convierte ese cálculo en menos*

10 Sobre lo que sigue, véase Alessandro PIZZORNO, "Razionalità e riconoscimento", en *Il velo della diversità*, pp. 109-197.

racional *en sentido alguno que el que sopesa los beneficios esperados contra los costes.*

No se trata sólo, en fin, de que los hombres no hacen siempre lo que quieren. Ni tampoco es que hagamos las cosas que hacemos simplemente porque podamos hacerlas. Es algo más: a fin de cuentas, las cosas que en la vida hacemos con más deleite, las hacemos por nada. *¿O alguien estaría dispuesto a defender que la economía nada tiene que ver con el placer? Y volviendo a la ciencia social… si convertimos nuestros hábitos de pensamiento en teorías sobre el mundo, ¿qué papel reservamos para el observador del mundo, para el científico que no busca la justicia sino la verdad? Desde la revolución científica siempre hemos pensado que nuestra manera de intervenir sobre el mundo es el resultado de lo que pensamos sobre él, y no al contrario. Creemos que la acción depende del pensamiento, en otras palabras. Ahora bien, si convertimos en una teoría científica nuestras maneras cotidianas de comprender la realidad en la que estamos abocados a actuar, ¿no estaríamos haciendo depender el pensamiento de la acción? ¿Qué clase de ciencia sería ésta? Las enseñanzas de Pizzorno sugieren justamente que la teoría es un acto de autonomía que distingue decisivamente al observador del participante, y que por ello tal vez sea preciso volver a los fundamentos y acordar que, frente al ilimitado horizonte de un pensamiento libre que se ve a sí mismo como causa de la acción y del mundo, el resto de los hombres, en general, hacen tan solo lo que pueden, y de eso, precisamente, depende su forma de pensar: de lo que pueden hacer.* Lo que pueden *quiere decir que habrá ocasiones en las que estarán obligados a hacer mucho más que aquello que simplemente es posible. Tales son los momentos en los que los hombres dejan de explicar sus acciones diciendo quiénes son y empiezan a decir quiénes son por medio de sus acciones. Esos hombres son —no cabe duda— los protagonistas de una historia que discurre en contra de su voluntad, pero su manera de pensar ya no depende sólo de lo que pueden hacer. Han entrado en ese otro dominio de la acción en el que es posible pensar lo que se hace y hacer lo que se piensa. Ahora bien, en ese dominio, en el que es el predicado el que dice del sujeto y no al revés, la maximización de beneficios esperados contra costes no es la forma*

dominante de racionalidad. Hay otras cosas en juego.

La presente versión en castellano, cuyo título he traducido como Política Absoluta, Política sin Límites*, fue escrita a partir del original en lengua inglesa, "Politics Unbound", aparecida por vez primera en Charles S. Maier (ed.),*Changing Boundaries of the Political (Essays on the Evolving Balance between the State and Society, Public and Private in Europe), *publicado en Cambridge (Cambridge University Press, 1987), en sus páginas de la 27 hasta la 62. Se ha cotejado, sin embargo, la versión original inglesa con la traducción al italiano de Gaspare Nevola aparecida en 1993 en Alessandro Pizzorno,* Le Radici della Politica Assoluta e altri saggi (*Milán, Feltrinelli), pp. 43–81. Las notas del traductor —en orden alfabético—aparecen al final del texto de Pizzorno. No es posible, en fin, no agradecer a Noelia Adánez y a Esther Pascua su valiosa colaboración en la edición de este volumen. Esta traducción al castellano fue expresamente escrita, aunque nunca llegó a emplearse, para el seminario"Representación y orden social: fragmentos de una teoría", que tuvo lugar, de manera un tanto informal, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid durante los años académicos de 1997–98, 1998–99 y 1999–2000. Nuestra relación con este texto de Pizzorno había empezado, sin embargo, mucho tiempo antes. Aún recuerdo cuando Alessandro Pizzorno me invitó a leer su "Politics Unbound" para discutirlo en un seminario sobre "Teoría de la Democracia y Representación" en el otoño de 1990. Entonces le dije al profesor que trataría de escribir un comentario sobre su artículo; comentario que, como pueden imaginarse todos los que me conocen, nunca llegó. Ello es lo que, en efecto, he tratado de hacer para esta publicación, y presento como epílogo al texto de Pizzorno:* mi auguro soltanto, maestro, di non aver' fatto troppo tarde.

Brunete (Madrid), en marzo de 2015

POLÍTICA ABSOLUTA, POLÍTICA SIN LÍMITES

ALESSANDRO PIZZORNO

Am I both priest and clerk? Well then, amen.
William Shakespeare, *The Tragedy of King Richard II*, IV. I. 173

La política absoluta y el poder reflexivo de la política

Más allá de la idea de una política bien delimitada en sus confines, y del dilatarse y el contraerse de éstos, no es difícil descubrir, tanto en las representaciones individuales como en las colectivas, la imagen de un estado de cosas —y las esperanzas o terrores que ello genera— en el que a la práctica del compromiso político y al ejercicio de la voluntad política no les es impuesto límite alguno. Cualquier hecho social quedaría aquí situado *sub specie politicae*, interpretado a través de la política y visto como susceptible de transformación por la vía política. Designaré como "política absoluta" el estado de cosas que esta imagen representa. Y este estado de cosas será el objeto de la presente investigación. Esta se ocupará, por consiguiente, de las circunstancias bajo las cuales la política puede verse como el tipo de actividad autorizada para dictar las reglas de conducta de todas las actividades sociales relevantes, toda vez que estas últimas son esencialmente evaluadas por las consecuencias políticas que pueden acarrear. Bajo semejantes circunstancias, la acción política puede verse como el único tipo de acción capaz de transformar la sociedad y, por

consiguiente, el único a través del cual la vida de la humanidad, o de una nación, puede mejorar hasta aproximarse a un ideal dado. De modo que de la vocación política, tanto como de la participación política, se predica que son las elecciones más altas a las que un individuo puede posiblemente aspirar, pues dictan a la persona fines que habrán de prevalecer sobre aquellos otros dictados por su propio interés egoísta.

La política absoluta será por tanto considerada no tanto, o no solamente, como la representación de una cierta forma de organización de un sistema político, sino más bien como un modo de concebir, y posiblemente también de manejar, los instrumentos considerados capaces de llevar a su realización una forma deseada de la sociedad.

Las premisas lógicas que justifican este modo absoluto de relacionarse con la política pueden enunciarse en los términos que siguen: si sólo la buena sociedad puede procrear buenos seres humanos, entonces la acción política orientada hacia la generación de una buena sociedad debería constituir la actividad moral suprema. En la medida en que cada una de las actividades humanas —sean éstas educativas, profesionales, artísticas o de solaz— pueden ser objeto de juicios morales, deberían en primer término ser objeto de un juicio político. La política es lo que proyecta las actividades humanas hacia su futuro. Lo que en ella cuenta no es el bienestar de los seres humanos del presente sino más bien la felicidad alcanzable de la humanidad del porvenir. Los imperativos morales no existen con respecto a los vivos sino con respecto a la humanidad del futuro, con la posible excepción de aquellos contemporáneos que están comprometidos en la tarea de hacer llegar ese estadio final.

Así descrita, la política absoluta puede parecer una forma extrema, acaso patológica, de concebir la política. Una concepción en la que el compromiso total y la devoción a una causa terminan por abolir, en la práctica, todas las circunstancias inmediatas y cotidianas de la vida política. Pero la idea de una política absoluta no se encuentra aislada; no puede ser fácilmente extirpada de los acontecimientos y atributos más normales de la vida política moderna. Bastará sólo recordar que el estado es la institución que puede requerir legítimamente de sus miembros el sacrificio de sus propias vidas.

Además, en el estado moderno, la política establece los confines entre sí misma y las otras actividades. Para definir qué es aquello que se encuentra dentro y qué se encuentra fuera del radio de acción de la política hacen falta leyes, o la abolición de leyes, es decir, decisiones políticas, actividad política y discurso. Podemos designar esto como el "poder reflexivo de la política". En este poder se encuentran las raíces de la concepción absoluta de la política. Si la política es la que decide sobre sus propios confines, habrá ocasiones en las que éstos se expandirán más allá de todo límite y no quedarán establecidos, por así decir, en lugar alguno.

La política absoluta, por consiguiente, no puede ser simplemente explicada y puesta en su lugar como si se tratase de una patología momentánea, o cíclica, de la desviación ideológica. Algún mecanismo, más permanente, de nuestras instituciones se encuentra en funcionamiento detrás de ella. Debemos examinarlo con más detenimiento.

Política y religión según el *modelo hidráulico*.

Consideremos, en primer lugar, la visión de Talmon de la política absoluta como

> la asunción de una única y exclusiva verdad en política. Puede llamarse mesianismo político en el sentido de que postula la existencia de un esquema preestablecido, armonioso y perfecto de las cosas; un esquema hacia el cual los hombres son irresistiblemente empujados y al cual éstos se encuentran destinados a llegar. Esa verdad reconoce en última instancia un único proyecto de existencia, la existencia política. Amplía el radio de acción de la política hasta abarcar la existencia humana en su totalidad[1].

1 Jacob L. TALMON, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston (Mass.), Beacon Press, 1952, pp. 1-2 [versión en castellano, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956]. [*N. del T.* La traducción de los pasajes es desde el original en inglés].

La definición se encuentra cercana a lo que queremos expresar, si bien, más adelante, el autor aclara que lo que desea describir es

> un estado mental, una manera de sentir, una disposición, una configuración de elementos mentales, emocionales y conductuales, cuyo mejor parangón se encuentra en el conjunto de actitudes generados por una religión[2].

Se trata del estado mental originado en las obras de los *filósofos* e ideólogos como Helvétius, d'Holbach, Rousseau, Morelly, Mably y los jacobinos. En contra de él, Talmon opone el "estado mental" de la escuela liberal-democrática. Su indagación no va más allá de la reconstrucción de estos "estados mentales". Las condiciones bajo las cuales aflora una "escuela" y no la otra no se explican, como tampoco se muestra relación alguna entre uno o el otro estilo de política y el fenómeno del poder reflexivo de la política.

Talmon estaba preocupado con la reconstrucción lógica de la política absoluta más que con la explicación de sus condiciones de posibilidad. Ello no obsta para que él mismo apunte hacia una suerte de factor causal cuando asegura que con el "declive de la autoridad religiosa (...) y el rechazo de la Iglesia y de la justicia trascendental, el Estado quedó como fuente y única sanción de la moralidad"[3]. Talmon ubica este proceso en el siglo XVIII. Ahora bien, ¿se ha convertido en todas partes el estado después del siglo XVIII en "la única fuente y sanción de la moralidad", o sólo ha sido así en ciertos países y durante ciertos momentos? Si se trata de lo primero, la democracia totalitaria debería poder encontrarse por doquier. Si, por el contrario, se trata de lo segundo, ¿cómo habríamos de explicar las variaciones?

La posición de Talmon no se encuentra aislada. Representa, más bien, una versión de la casi centenaria y ampliamente difundida idea de que ciertas formas de la política no son sino expresiones secularizadas de actitudes y sentimientos religiosos. Recientemente esta idea ha vuelto a ganar vigencia con la teoría de las así llamadas religiones seculares. Tal es

2 TALMON, *Rise of Totalitarian Democracy*, p. 11.

3 *Ibid*., p. 4.

el nombre asignado a aquellas doctrinas que parecen haber reemplazado una fe perdida, situando en esta vida, en un futuro remoto, la salvación de la humanidad bajo la forma de un orden social todavía por crear. Las religiones seculares inducen en sus seguidores las mismas propiedades que Talmon había considerado: devoción total a la causa, creencia absoluta en la verdad de esa causa, intolerancia, fanatismo contra otras causas, enjuiciamientos morales que dependen de las creencias políticas, y la posesión de una visión global del mundo que incluye la visión de la futura sociedad que habrá de construirse a través de la acción política.

Esta teoría se hizo sistemática con Julien Freund y encontró un tratamiento extenso y ricamente documentado en J.-P. Sironneau[4]. Puede resumirse bajo la siguiente declaración general: “Le sacré ne disparaît pas, mais se réinvestit dans d'autres spheres de l'activité humaine, en particuler dans la sphère politique”[a]. La teoría se encuentra construida sobre lo que podríamos llamar un modelo “hidráulico”: lo sagrado fluye a través de los conductos de las instituciones religiosas y cuando éstas, por alguna razón, quedan obstruidas, parte de ese flujo, o todo él, habrá de encontrar su salida a través de algún otro conducto, señaladamente a través del canal político. Para que esta clase de modelos resulte viable, sin embargo, hace falta respetar rigurosamente algunas restricciones. En particular, debería especificarse la naturaleza del “flujo”, de tal modo que uno pudiera observarlo independientemente de los conductos por los que circula. De igual manera, la naturaleza de los conductos debería ser especificada, de tal modo que éstos se puedan distinguir y aislar del flujo que canalizan. Por último, el material que obstruye éste o aquel conducto

4 “Quand sous l'effet de la sécularisation le sacré est refoulé de son domaine naturel qui consiste en la sphère religieuse, il trouve un refuge dans d'autres spheres, au prix, s'il le faut, d'une altération, par exemple dans la sphère du politique" (en el prefacio a Jean-Pierre SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, La Haya, Mouton, 1982, p. X). [*N. del T.*: “Cuando, bajo el efecto de la secularización, lo sagrado queda alejado de su dominio natural, que es la esfera religiosa, lo sagrado acaba por encontrar refugio en otras esferas, como por ejemplo en la esfera política, y ello, si es necesario, al precio de experimentar una alteración”]. Al igual que Talmon, Freund, en todo su trabajo, ubica en el siglo XVIII el proceso por el cual el poder político adquirió prerrogativas, funciones, procedimientos, aspiraciones, ideas “que, hasta aquel momento, habían sido específicamente religiosas”. Estas posiciones son criticadas por Hans BLUMENBERG en su *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1974), quien muestra la falacia de equiparar la ética de la clase trabajadora con el ascetismo monástico, una filosofía de la historia con una doctrina de la salvación, y así sucesivamente.

debería especificarse en los mismos términos de las categorías generadas por la teoría que define los conductos y los flujos. Estas restricciones no quedan satisfechas en las versiones de esta teoría que hasta el momento hemos presentado. Al contrario, en ellas sucede que, o bien el “flujo de lo sagrado” es siempre lo mismo —en cuyo caso no hay manera de distinguir las instituciones religiosas de las políticas o los movimientos religiosos de los políticos— o bien se trata de un flujo cambiante, y en tal caso nada puede aprenderse sobre los fenómenos políticos llamándolos “religiosos”.

Las teorías hidráulicas de las “religiones políticas” son populares porque operan como un “paraguas teórico” de dos posiciones ideológicas fuertemente atrincheradas. Una es la visión secular de la política, basada en la idea de que la política absoluta es una forma patológica porque mezcla religión y política. Extirpemos “lo absoluto” de la política y ésta volverá a ser razonable. La otra es la visión conservadora de la política limitada, basada en la idea de que la sociedad necesita desesperadamente, por desgracia, de los valores compartidos, pero que éstos no deben ser asunto de la política. De ahí que la política absoluta no sea política, sino una forma religiosa distorsionada y perversa.

Ambas visiones son demasiado ingenuas. Pero tienen la virtud de llamar la atención sobre las relaciones entre política y religión. Se trata de la observación, también hecha por Hegel en un célebre párrafo (§ 270) de la *Filosofía del Derecho* (1821), cuando vio en el origen del estado una “organización consciente de sí, racional y ética” que yacía bajo la disolución de la unidad religiosa de Occidente. De manera análoga Marx, en *La Cuestión Judía* (1844), concibió el estado como una entidad que asumía para sí la función tradicional de la iglesia, la función de crear una “comunidad ilusoria” (*illusorische Gemeinschaft*). La sociedad se encuentra dividida en clases y por intereses en colisión. Alguna institución omnicomprensiva resulta necesaria para producir la ilusión de que la sociedad puede estar unida. Cuando la iglesia, ella misma desmembrada y fraccionada, dejó de ser capaz de desempeñar esta función, fue el estado el que emergió en su lugar. Con todo, estas indicaciones no contienen una verdadera teoría. Se trata de un puñado de sugerencias. Uno quisiera entender mejor qué mecanismos producen la institución “funcionalmente equivalente” cuando quiera que ésta se

necesita. O cuáles son las funciones “normales” de las instituciones políticas cuando la iglesia parece encontrarse al mando de la función unificadora y viceversa, cuáles son las funciones “normales” de las instituciones religiosas cuando la función unificadora está siendo desempeñada por el estado.

¿Cuándo apareció la edad de la “política”?

Una manera de vérselas con estas preguntas es considerar que la “política” como categoría diferenciada tiene sólo un origen histórico reciente. Cualquiera que sea el momento en el que se quiera datar ese origen, sólo a partir de entonces uno puede hablar legítimamente de política como una actividad diferenciada. Con anterioridad a ese momento, la religión y la política deben considerarse indiferenciadas, sin que exista manera alguna de discriminar qué es política y qué religión cuando se observan ciertas funciones o ciertas actividades.

Los historiadores “contextualistas” hacen esta observación de manera persuasiva:

> La ausencia de lo “político” en el vocabulario occidental anterior al siglo XIII indica que la idea que se encuentra detrás de ese término no había sido aprehendida o se encontraba todavía borrosa: el éxito del papado y el fracaso de los reyes y emperadores en occidente en sus desafíos al papa obedecieron de hecho a la ausencia de la norma política como una categoría separada y distinta de pensamiento y acción. Decir que lo “político” era simplemente otro nombre para lo “temporal”, o lo “regio”, y cosas por el estilo, sería una manera demasiado cómoda de enfrentarse a las dificultades (...). La aparición de la "política" y, por consiguiente, del “ciudadano”—en tanto que distinto que el “cristiano”— iba a anunciar el ocaso del medioevo en occidente[5].

---

5 Walter ULLMAN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1974 [version en castellano, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971].

De manera análoga, en las conclusiones de su obra *Foundations of Modern Political Thought* (1978), Quentin Skinner escribe:

> las más importantes precondiciones para la adquisición del moderno concepto de “estado” son, primero, la formación de una disciplina de la ciencia política como una rama separada de la filosofía moral. En segundo lugar, que el estado territorial sea concebido como una entidad autónoma de cualquier poder externo o superior, y en particular del imperio. En tercer lugar, que la autoridad del estado sea construida sin asumir el reconocimiento de jurisdicciones rivales dentro de sus territorios —en particular, sin el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica. Finalmente, la aceptación de la moderna idea de estado presupone sostener que la sociedad política existe exclusivamente con finalidades políticas[6].

Todos estos argumentos resultan convincentes. Lo que no deberíamos deducir de ellos es, sin embargo, una idea de la política “moderna” como una actividad que ha sido simplemente purgada de “fines divinos” sin que ninguna otra cosa similar haya sido puesta después en su lugar. Consideremos el caso de los *Politiques* galos de finales del siglo XVI, Michel de l'Hôpital, Jean Bodin y sus seguidores. Skinner muestra que ellos fueron los primeros que en la práctica significaron con claridad que el estado no debía imputar “finalidad divina” alguna a sus actividades. Contra ellos, los extremistas religiosos se sirvieron de términos “divinos” para declarar sus objetivos. ¿En qué consistían las diferencias? Ambas partes tenían en mente objetivos a largo plazo. Diferían, sin embargo, sobre la colectividad que debía tender hacia aquellos fines. Se trataba, para unos, de la colectividad territorial del estado. Para sus oponentes, se trataba de una colectividad de creyentes que se habían unido en virtud de sus creencias. En otras palabras, sean éstos “divinos” o de otra manera “espirituales” o “últimos”, los fines pueden siempre encontrarse, en varios grados, en el seguimiento de esas actividades a las que hoy resulta habitual asignar el nombre genérico de política. Esas actividades están orientadas a comprometer de forma

6 Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, II, pp. 349-352 [versión en castellano, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura, 1985]. [*N. del T.*: la traducción es de la edición original en inglés].

vinculante el futuro de un cierto colectivo. La diferencia estriba en la naturaleza de los nuevos vínculos, pero no en la presencia o ausencia, ni en el grado, de religiosidad que pueda haber en las intenciones de los actores. Lo que algunos han llamado "modernización de la política" refiere precisamente a este tipo de cambio: no se trata de un proceso de secularización de los valores —o no, al menos, como un primer motor— sino de *territorialización* de lazos vinculantes, con todas las consecuencias que de ello se derivan[7].

De otra parte, atribuir una naturaleza política más que religiosa a ciertas actividades en las sociedades tradicionales puede también inducir a confusión. Consideremos la distinción (que Gerd Tellenbach analizó con tanta tenacidad en su clásica obra sobre la iglesia y el estado en la época de la *Querella de las investiduras*) entre el movimiento de Cluny y los reformadores gregorianos que emergieron de aquellas luchas y dieron lugar a la revolución eclesiástica de los siglos XI y XII. Los primeros son descritos como si hubieran tenido en mente la reforma moral de la vida monástica, como si hubieran estado orientados hacia lo intemporal[b], y no inclinados a luchar contra los emperadores sino, por el contrario, dispuestos a cooperar con ellos. Los últimos son descritos como si buscasen una reforma general de toda la iglesia de occidente, como hostiles a un imperio que esperaban subordinar, y como portadores de un programa que equivalía a una revolución política. Por consiguiente —se nos dice— las pretensiones de Cluny no eran políticas sino meramente religiosas[c], toda vez que las de Hildebrando eran típicamente políticas[8].

---

7 Skinner está, por consiguiente, en lo cierto al establecer las premisas de su análisis en la aparición del concepto de estado y no en la aparición del concepto de política.

8 Gerd TELLENBACH, *Church, State and Christian Society*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1979, p. 186. Las diferencias existentes entre el movimiento cluniacense original y los gregorianos podrían formularse mejor por medio de la dicotomía weberiana sobre las orientaciones religiosas: *ascéticas* versus *hierocráticas*. El ascetismo implica la supresión de las preocupaciones por el presente, el aislamiento del mundo, y una orientación racional y exclusiva hacia un futuro concebido en términos de salvación. La orientación hierocrática implica el reconocimiento del carisma del oficio o cargo eclesiástico (rechazado por la orientación ascética), de la necesidad de especialización y profesionalización y, por lo tanto, de un aparato eclesiástico permanente. Las observaciones de Weber en el sentido de que la religión ascética es compatible con el *cesaropapismo* podrían dar cuenta de las buenas disposiciones de Cluny a entablar alianzas

Esta caracterización parece plausible. A fecha de hoy, no tenemos dificultad alguna en llamar “no político” a un programa orientado al establecimiento de nuevas reglas de ascetismo, conducta moral, regularidad de la vida y el trabajo dentro de una organización monástica o eclesiástica. Por el contrario, ¿qué podría ser más “político” que una estrategia, como la de Hildebrando y sus seguidores, encaminada a incrementar la autoridad de la iglesia de Roma sobre el imperio? Y sin embargo, los actores de aquella historia, además de no usar semejante palabra, no encontraban diferencia cualitativa alguna entre ambos tipos de acción; para ellos se trataba exclusivamente, y todo lo más, de divergencias de método. Ambos movimientos quisieron la purificación y el reforzamiento de la vocación y el estatus clerical en la cristiandad. Ambos actuaron de acuerdo con una interpretación comúnmente aceptada de la doctrina cristiana. Que nosotros hoy lo veamos de forma diferente y que consideremos la reforma gregoriana la primera de las grandes revoluciones *políticas* en occidente es *nuestro* problema[9]. Este consiste en que entre el *entonces* y el *ahora* han intervenido, al menos, las consecuencias del *entonces* —y entre ellas, para lo que aquí nos concierne, la construcción de las premisas para una política absoluta.

Un segundo ejemplo puede extraerse de una obra más reciente, pero ya clásica, sobre el mismo período histórico: se trata del estudio de Georges Duby sobre “los tres órdenes o la parte imaginaria del feudalismo”[d]. Analizando la *Estoire des ducs de Normandie*, escrita hacia finales del siglo XII por Benoît de Sainte-Maure, Duby advierte que el discurso político comienza a aparecer aquí desprovisto de referencias a la redención y a cómo la distribución de honores en la *civitas terrena* encontraba su reflejo en la distribución de las dignidades en la *civitas Dei*, rasgos éstos que habían caracterizado el discurso “político” en los siglos precedentes:

---

con el imperio. Los hierócratas gregorianos estaban, por el contrario, destinados a entrar en colisión con él.

9 Tal es la tesis que se reitera a través de todo el trabajo de Harold BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. Esta tesis tiende ahora a recibir el consenso de los historiadores.

> He aquí el cambio trágico, fundamental —la caída, el descenso desde las vertiginosas alturas de la teología, a las que los obispos del año mil habían sido elevados, gracias a las visiones de Pseudo-Dionisio, hacia las profundidades abismales de esa cosa insignificante y mezquina que llamamos política[10].

Aquí, una vez más, Duby concibe la política moderna —"lo que llamamos la política"— como si emergiera de la caída, o del debilitamiento, de alguna clase de discurso religioso (teológico). Pero todo ello Duby lo detecta en un texto del siglo XII. Parece como si cada vez que el discurso religioso palidece, la política, tal y como la concebimos —o mejor aún, como la deberíamos concebir, como esta "cosa insignificante y mezquina"— aflorase a la superficie. Habrá momentos, en consecuencia, en los que alguna clase de "discurso religioso" será reintroducido, pero en tal caso las gentes, en lugar de estar haciendo política, estarían practicando una religión disfrazada de política. Las cosas no pueden ser tan simples.

Quisiera separar aquí los problemas. Uno es la cuestión del nacimiento de la política *entendida a la manera moderna*. El segundo sigue siendo nuestra pregunta inicial: ¿cuándo se levantaron los cimientos para una política absoluta dentro de las instituciones occidentales? Voy a seguir por aquí, pero para ello me serán necesarios algunos rodeos.

Habíamos empezado haciendo referencia a un tipo de teoría que sostiene que las premisas del fenómeno de la política absoluta debían ser rastreadas en el proceso de diferenciación entre la política y la religión. Los ejemplos históricos a los que entonces nos referíamos ponían de relieve la dificultad de determinar el origen y la naturaleza de semejante proceso. De hecho, el mismo concepto de diferenciación de funciones resulta ambiguo. La idea es que dos tipos de funciones que son ahora desempeñadas por dos individuos o estructuras diferentes eran previamente ejecutadas de manera indivisible por un único individuo o una única estructura. En el funcionalismo estructural de cuño

10 George DUBY, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 276 [versión en castellano, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1980].

evolucionista ello representa la idea central para una teoría general del cambio social. Sin embargo, lo que suele quedar sin explorar o no se hace explícito es cómo tiene lugar esta diferenciación y por qué las dos ramas que de ella derivan han de ser aquellas que creemos ver en las instituciones ahora divididas (política y religión) y no otras igualmente concebibles. Desde la experiencia de la moderna división institucional, en otras palabras, somos inducidos a inferir la persistencia de funciones analíticas diferenciadas como una constante en todas las sociedades. La emergencia de estructuras diferenciadas (por ejemplo, la iglesia y el estado) se explica entonces como el proceso de emancipación de la una con respecto a la otra. No es muy clarificador.

La historiografía a la que nos referíamos antes puede sugerir una reconstrucción alternativa del proceso de cambio social. Esta reconstrucción trataría de describir la naturaleza cambiante de los lazos y de los límites que identifican esa colectividad a la que le son asignadas las finalidades últimas —una colectividad que, por consiguiente, determina la identidad de los individuos en última instancia. Podríamos entonces ver cómo los períodos de política absoluta desempeñan un papel crucial en este tipo de trayectoria.

El "momento gregoriano" o la vía espiritual hacia el poder

Esta visión de los procesos de cambio social y del papel que los episodios de política absoluta desempeñan en ellos me ha conducido a elegir el "momento gregoriano" como el ciclo más emblemático en la historia occidental. Ese momento se encuentra en el origen de la transferencia, por así decir, de la responsabilidad colectiva sobre los fines últimos desde una colectividad cuyos límites eran los de la cristiandad, y que incluía a todos los creyentes así unidos por este particular vínculo de fe, hacia colectividades separadas definidas por las fronteras territoriales de un estado y que incluían a todos los individuos identificados por el hecho de vivir dentro de los confines de aquellas fronteras.

El proceso se pone en marcha a partir de la lucha entre las dos estructuras dominantes de la vieja sociedad. Se trata de las luchas entre la

iglesia y el imperio o, de acuerdo con la alternativa terminológica de los contemporáneos, entre el "poder espiritual" y el "poder temporal". Podría parecer, aunque obviamente no lo es, la lucha entre dos "funciones", la religiosa y la política, y por lo tanto, un proceso de diferenciación funcional. Pero no es así. Se trata, por el contrario, de una lucha entre grupos de individuos, en parte identificados por su posición y sus funciones, pero unidos por sus ideas sobre la naturaleza de la colectividad que debería responsabilizarse de los fines últimos de los seres humanos (cristianos), y unidos, por consiguiente, por sus ideas sobre cuáles eran sus intereses comunes a largo plazo —tan a largo plazo que se calculaban, de hecho, sobre la eternidad.

El hecho de que las dos partes fueran identificadas con los términos "poder espiritual" y "poder temporal" puede resultar revelador, pero sólo lo es si uno resuelve primero un rompecabezas hermenéutico. ¿Cómo es posible que estos dos términos, "espiritual" y "temporal", tengan sentido para nosotros? No forman parte de nuestro vocabulario —o al menos, no de un vocabulario sobre el que hoy estemos universalmente de acuerdo, incluso si alguien pudiera reivindicar una comprensión personal y singular de las dos nociones. ¿Cómo podemos dar cuenta de un conflicto entre un agente "espiritual" y un agente "temporal"? ¿Cómo podemos calibrar si el agente "espiritual" como tal ha ganado o ha perdido? De hecho, para el mismo participante, ¿cuál podría haber sido el sentido de semejante conflicto? ¿Cuáles eran las armas usadas por una parte que la otra podría haber temido? ¿Cuáles los recursos exhibidos por cada parte que la otra parte podría haber deseado poseer? Problemas análogos no afloran cuando uno piensa en dos estados territoriales, o en dos ejércitos, o en dos partidos políticos, o en dos corporaciones, o incluso en dos clases sociales que luchan la una contra la otra. En estos casos parece sencillo averiguar quién gana y quién pierde, ya que resulta posible establecer cuáles eran (o se creía que eran) los intereses antagónicos de las dos partes, antes y después de los acontecimientos. Por el contrario, en un conflicto entre un agente espiritual y un agente temporal, los "intereses" de las partes no pueden definirse (como mucho podrían serlo los intereses de los individuos implicados en situaciones específicas). Lo que está en

juego, en este caso, sólo puede consistir en una nueva forma de la sociedad, y en semejante estadio final ningún agente, en tanto que definido en relación con la forma previa de sociedad, sería reconocido con la misma identidad. Cuando se verifican condiciones como éstas, nos encontramos frente a un caso de política absoluta.

Y de hecho, en el proyecto gregoriano, la vía hacia lo absoluto fue abiertamente planteada. Se trataba de un proyecto orientado a asegurar la autonomía y la superioridad de la clase que se encontraba a cargo de los recursos espirituales, y que era vista como la única capaz de conducir a la sociedad hacia un deseable fin a largo plazo. La misma definición de esta finalidad, así como la provisión de los recursos necesarios para perseguirlo, y las instrucciones sobre cómo servirse de estos recursos, venían de aquella clase. Semejante monopolio de los "recursos espirituales" fundamentó la demanda en favor del advenimiento de un orden en el que aquella clase fuera autónoma y, de alguna manera, superior. Lo que esto en realidad implicó será aclarado más abajo.

Ahora bien, ¿cómo pudieron estos recursos dar pábulo a semejantes pretensiones? ¿Qué forma tomaron? ¿Cómo operaban? Para encontrar alguna respuesta deben examinarse cuatro modos fundamentales de control a cargo de los cuales se encontraban los agentes de la espiritualidad, el clero, prácticamente en solitario. Estos controles afectan al conocimiento, a los procedimientos normativos, a los estados de devoción y a la definición de los enemigos. Debemos analizarlos de uno en uno.

El control del conocimiento

El control del conocimiento representa el más típico y, por lo general, el más poderoso de los recursos "espirituales", especialmente en la medida en que descansa sobre la base de una visión omnicomprensiva, de largo plazo, de los fines últimos de la sociedad y del individuo. Los fines últimos (*v.g.*, de largo plazo) deben definirse desde el punto de vista de la incertidumbre que implican, mientras que los fines inmediatos (*v.g.*, de corto plazo) implican certidumbre práctica. En otras palabras, las decisiones que se toman con vistas a los fines a largo plazo producen consecuencias que son desconocidas, inciertas e impredecibles. Esta

incertidumbre puede ser superada mediante alguna forma de conocimiento trascendental.

Dejemos que estas definiciones se queden, por el momento, como están. La más mínima tentativa de desarrollar una justificación de las mismas nos llevaría demasiado lejos[11]. Se añade a lo anterior que la actividad consistente en proporcionar conocimiento sobre los fines últimos introduce en el horizonte de las elecciones individuales y sociales un necesario grado de certidumbre. La capacidad para proporcionar ese tipo de conocimiento constituye un poderoso recurso en manos de algunos grupos de especialistas. En nuestro caso, ese recurso se encontraba en las manos de la maquinaria eclesiástica. Sus miembros controlaban de forma monopolista, por así decir, la oferta de esa clase de conocimiento. Y este monopolio era —como es usual en las sociedades tradicionales— una importante fuente de poder. Pero había más. El conocimiento necesario para producir certidumbres transcendentales se encontraba asociado a otra forma de conocimiento que era "trascendente", por así decir, en un sentido espacio-temporal y que fue, por consiguiente, un componente esencial de la identidad colectiva. De hecho, el uso del latín como una lengua capaz de trascender las limitaciones locales de los vernáculos de tradición oral, así como el cultivo específico de la escritura y de los registros escritos, otorgaron al clero un papel de mediador en casi cualquier tipo de comunicación y discurso extra-local, y por consiguiente, político. Lo mismo cabe decir de cualquier comunicación a través del tiempo, sea desde el pasado, como en el caso del mantenimiento de las tradiciones culturales, o hacia el futuro, como es el caso del lenguaje de la salvación, o de las últimas finalidades. La identificación de la comunidad cristiana a través del tiempo, y dentro de sus límites espaciales fue, por lo tanto, asegurada por medio de este control sobre el conocimiento "trascendente". Esta clase de conocimiento guardaba con el conocimiento ordinario, cotidiano y desorganizado la

11 Para un desarrollo de este argumento, véase Alessandro PIZZORNO, "Some Other Kind of Otherness: A Critique of Rational Choice Theory", en Alejandro FOXLEY *et al.*, *Development, Democracy and the Art of Trespassing*, South Bend (In.), University of Notre Dame Press, 1986, pp. 355-373 [Versión en castellano: "Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional", *Sistema* 88, 1989, pp. 27-42].

misma relación que lo "general" guarda con lo "particular": le da sentido. Es decir, hace de la comunicación algo posible, generalizable y duradero. Y sobre todo, confiere significado al pasado y al futuro dentro de una totalidad.

Además, la naturaleza arcana de los saberes de la iglesia —saberes situados detrás de las apariencias, que los no iniciados no podían entender— pueden verse también como una manifestación de la superioridad eclesiástica sustentada sobre el control de los acontecimientos futuros; implicaba la capacidad de anticipar consecuencias que para el lego quedaban ocultas[12].

La conciencia de todos estos hechos proporcionó a los partidarios de la superioridad del poder espiritual uno de sus argumentos centrales: como quiera que el conocimiento de lo "general" es superior al conocimiento de lo "particular", y ya que uno no puede aprehender lo particular sin haber primero entendido lo general, por ello el poder espiritual es superior al poder temporal. De ahí se sigue que un gobernante no puede tomar con éxito las decisiones de cada día si no se encuentra iluminado por el conocimiento de los fines generales de la sociedad. Y éste sólo se encuentra en posesión de la clase espiritual (los eclesiásticos).

A lo largo de todo este momento gregoriano se ve maniobrar a una clase, que tiene el control del conocimiento, para afirmar su autoridad general sobre la sociedad. El conocimiento organizado es así movilizado con la función de definir los fines últimos y de conferir un significado general a los símbolos de la comunicación. Tales son las condiciones que hacen posible que las sociedades vivan más allá de lo transitorio y de lo local.

El control de las reglas

El conocimiento de los fines últimos podría ser considerado, por así decir, como una operación que se consuma de una vez para siempre. Pertenece a la categoría de aquello que es general y, por tanto, relativamente inmutable. Su continua presencia en una sociedad queda asegurada por medio de rituales que reiteran siempre el mismo contenido

12 DUBY, *Three Orders*, p. 15.

y el mismo mensaje. Pero en el más bajo nivel de la vida cotidiana, de las metas a corto plazo, en el que se mueven las orientaciones de la acción particulares divergentes y acaso en conflicto, son necesarias reglas más específicas. Con anterioridad a la disociación de lo espiritual, el clero tenía el poder de emitir estas reglas y los correspondientes veredictos cada vez que aparecieran infracciones de las mismas o conflictos entre ellas. El clero controlaba de este modo tanto lo colectivo como lo interpersonal, las metas últimas y las inmediatas[13].

Tradicionalmente, estos dos componentes del dominio espiritual, la definición de la identidad y la regulación normativa, no eran claramente diferenciables. El pecado, por ejemplo, tendía a ser enjuiciado según el criterio de "o todo o nada". O bien uno era un cristiano y, por consiguiente, destinado a la salvación o, por el contrario, uno se encontraba excomulgado y expulsado de la comunidad cristiana. En esta situación, el crimen tendía a coincidir con el pecado[14]. Cuando las esferas espiritual y temporal comenzaron a diferenciarse, la clase eclesiástica se organizó para renovar explícitamente su control sobre la regulación de las metas inmediatas. Estos intentos son evidentes en la reorganización del derecho canónico, así como en la distinción entre los dos tipos de poder, distintos pero ambos pertenecientes al reino de lo espiritual. En la terminología eclesiástica, uno de ellos acabó por ser designado con el nombre de poder *ordinationis* (relativo a los sacramentos, a la liturgia y al ritual), mientras que el otro fue llamado poder *iurisdictionis* (relativo a la iglesia en tanto que corporación legalmente organizada). Tanto el

---

13 "El descubrimiento, la exposición y la fijación de las normas de conducta para el cristiano, o lo que fue definido como *norma recte vivendi*, no podía en modo alguno ser llevado a cabo por el no iniciado que carecía de los conocimientos apropiados. La demanda de *scientia*, esto es, de conocimiento experto, va estrechamente unida al carácter de la Iglesia como *corporate body* que debe ser dirigido de acuerdo con las normas deducibles de la fe cristiana" (ULLMAN, *Principles of Government*, p. 35). Véase también DUBY, *Three Orders*, pp. 14-15. Berman (en su *Law and Revolution*, pp. 73-ss) muestra cómo el clero administraba también el derecho penal.

14 "Los delitos *seculares* también eran pecados; de hecho, las palabras "delito" y "pecado" eran usadas de manera intercambiable" (BERMAN, *Law and Revolution*, p. 70). Esto se cumple allí donde las religiones salvíficas no han hecho su aparición todavía, o allí donde no son lo suficientemente autónomas y la definición de lo "sacro" es todavía una competencia de las autoridades territoriales y militares. Era cierto, por ejemplo, en la lengua japonesa hasta hace muy poco tiempo.

conocimiento perpetuo como las regulaciones cotidianas debían, en consecuencia, quedar en manos de la maquinaria espiritual.

El control de la devoción

Un tercer recurso espiritual de importancia es la capacidad de controlar todo aquello que pueda inducir a la devoción. Devoción es esa actitud mental, o ese proyecto de vida, por virtud de los cuales los individuos deciden “consagrar”[e] su actividad, tiempo y riquezas a alguna causa colectiva que trascienda su propio interés. La misma definición de lo que puede ser, o puede percibirse que sea, el “interés propio” en ciertas circunstancias, se encuentra a todas luces implícita en la definición de una forma particular de devoción. Enclaustrarse en un monasterio, legar en testamento todas nuestras riquezas a una iglesia, dar la vida por una causa, religiosa o política, son todas ellas acciones que pueden muy bien incluirse en la categoría de acciones en interés propio si el individuo en cuestión incluye como “propio” el alma de su persona tras la muerte. En este sentido, el control de la devoción se encuentra estrechamente asociado al primero de los recursos que hemos enumerado aquí: la capacidad para definir la identidad personal por medio del establecimiento de los fines últimos del sujeto. Mientras que esta capacidad, basada en el conocimiento escatológico, conduce hacia la asignación de una cierta identidad colectiva a la sociedad (definida, por ejemplo, como la “sociedad cristiana”, esto es, una sociedad diferente de todas las demás debido a la naturaleza de los fines últimos que establece para todos sus miembros, independientemente de sus diferencias lingüísticas, de sus lazos de sangre, o de sus lealtades territoriales o políticas), la gestión de la devoción puede establecer estándares específicos sobre la intensidad de la identificación de un individuo concreto con los fines colectivos. Estados de devoción de un grado excepcionalmente intenso pueden ser alcanzados a lo largo de toda su existencia por personas excepcionales, o por individuos normales en momentos excepcionales decisivos.

Las *personas* excepcionales son aquellas a las que Weber llamó los *virtuosi* de la religión. Los *momentos* excepcionales se encuentran principalmente en la práctica que se desarrolló cuando el monopolio

eclesiástico sobre la devoción fue amenazado. Puede ilustrarse con el ejemplo de un hombre rico en su lecho de muerte, que debe decidir dónde o a quién debe ir a parar su fortuna. Se trata, obviamente, de un momento crítico para la definición de su propia identidad, de lo que él (su alma) ha sido (en la infinita sucesión de cálculos que le han llevado a acumular esa fortuna), y para la definición de lo que su alma (él mismo) acabará siendo. Si es un hombre "devoto"[f], es decir, si la iglesia le ha persuadido de que la identidad de su alma sólo puede encontrar definición dentro de la identidad colectiva de una iglesia triunfante o, en otras palabras, que "sus propias" metas últimas coinciden de hecho con la última finalidad de la sociedad cristiana, él, en tal caso, legará su fortuna, o parte de ella, a la iglesia[15]. Buena parte de la riqueza y, por tanto, del poder temporal de la

---

15 El significado de la aparición de la voluntad individual en la Baja Edad Media es, obviamente, complejo. De un lado, parece que la iglesia promueve la individualización de la voluntad sencillamente porque este tipo de voluntad le permite captar al menos una parte de la herencia de los fallecidos. De hecho, se suponía que era tarea de los sacerdotes asegurar que los fieles no muriesen sin haber hecho testamento. De otro lado, sin embargo, las "donaciones pías" no obedecían simplemente a un cálculo individualista de las ventajas que el alma del difunto habría de recibir en el Purgatorio. Incluso si las primeras cláusulas de los testamentos se refieren, con frecuencia, a las medidas eclesiásticas tomadas para liberar del Purgatorio el alma del testador, las últimas voluntades podían incluir disposiciones que asegurasen la participación popular en los funerales y preocupaciones similares de carácter comunitario o de "estatus terrenal". Los testamentos podían hacerse con el objetivo de reparar caminos o puentes, de contribuir a algún propósito caritativo, toda vez que las misas pagadas no se limitaban a las necesidades del testador, sino que eran también encargadas en favor de los amigos, de la comunidad, o por el bien de "todas las almas cristianas" (Véase, John C. DICKINSON, *The Later Middle Ages*, Londres, Adam & Charles Black, 1979, pp. 348-359, así como BERMAN, *Law and Revolution*, pp. 234-236). En otras palabras, la identidad del testador sobre el largo plazo, en el momento en el que éste calculaba la mejor asignación de sus riquezas terrenales, no consistía simplemente en la identidad de su alma en el purgatorio, sino en alguna otra identidad de sí mismo en tanto que definida por medio de la memoria que él habría de dejar en su comunidad. O en su familia: "Le XII siècle voit l'enrichissement de la mémoire (...) les families aristocratiques dressent et allongent leurs généalogies" (Jacques LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981, p. 315). [Versión en castellano, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989]. [*N. del T.*: "El siglo XII presenció el enriquecimiento de la memoria (...) las familias aristocráticas extendieron y alargaron sus genealogías", en francés, sin traducción, en el original inglés]. Por decirlo aún de otra manera, su identidad era en última instancia definida por otros círculos de personas, que estaban en posesión de algún poder *duradero* para reconocer y valorar al testador.

Esta es todavía, probablemente, una descripción demasiado "secular" de lo que estaba teniendo lugar en aquellos momentos críticos. "Les suffrages pour les morts supposent la constitution de longues solidarités de part et d'autres de la mort, de relations étroites entre vivants et défunts" (LE GOFF, *La naissance*, p. 315). [*N. del T.*: "Las ofrendas por los difuntos supusieron la constitución de solidaridades eternas, a éste y al otro lado de la muerte, de relaciones directas entre vivos y difuntos", en francés, sin traducción, en el original inglés, la versión en castellano es

iglesia, procedió, durante siglos, de esta "política de la devoción", así como de ese otro tipo de "política de la devoción" que llevó a hombres y mujeres a consumir toda su existencia de industrioso y celoso compromiso con fines no egoístas en monasterios en donde, en tiempos de desorden y devastación, la riqueza era continua y diligentemente creada, acumulada y transmitida[16].

La misma esencia de la iglesia como custodia y promotora de la identidad colectiva de la cristiandad radica en su control de las técnicas de devoción. Cuando pierde, al menos parcialmente, este control, y la devoción —es decir, la lealtad— de una población es captada por otras identidades colectivas (como el estado o los movimientos heréticos), también su poder disminuirá. Y cuando el estado, o un movimiento político, es capaz de controlar la devoción de una manera absoluta, entonces es cuando hará su aparición la política absoluta en su sentido más estricto.

La definición de los enemigos

En cuarto lugar, y finalmente, el poder espiritual incluye la operación de definir a los enemigos. Una institución con derecho a decidir quiénes deben ser mis enemigos —enemigos sobre los que tendré, en ocasiones, el derecho de quitarles la vida, enemigos a muerte— tiene un poder profundamente penetrante. No hay duda de que, en el mundo

---

del traductor]. La comunidad que se suponía duradera, y cuyo reconocimiento permitía, por consiguiente, hacer cálculos *ante mortem*, estaba, se diría, compuesta por aquellos que rodeaban al individuo en vida y habrían de unirse a él al terminar las suyas. Se trataba de una comunidad que hacía posible un sistema de reconocimientos y de retribuciones tanto horizontales (sobre el espacio) como verticales (sobre el tiempo). Tales son, de hecho, las premisas de cualquier tipo de cálculo individual (véase, PIZZORNO, "Some Other Kind of Otherness").

16 Se puede ver lo poco adecuadas que resultan ciertas categorías como "religión" o "economía" para la definición de decisiones que tienen que ver con el largo plazo, esto es, con la formación y la preservación de una identidad colectiva duradera y, al mismo tiempo, individual. Estas eran decisiones que "se aferraban a una pequeña porción de un mundo de cambios desprovistos de sentido, para hacer de ella una réplica de la eternidad" (Richard W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres, 1970, p. 28); o más sencillamente, para confirmar la existencia de una identidad duradera capaz de garantizar a sus miembros un reconocimiento perpetuo: "quel renforcement de la cohésion des communautés —familles charnelles, familles artificielles, religieuses ou confraternelles— que l'extension après la mort des solidarités efficaces" (LE GOFF, *La naissance*, p. 24). [*N. del T.*: "Ese reforzamiento de la cohésion de las comunidades —familias carnales, familias artificiales, religiosas o confraternidades— esa extensión *post mortem* de eficaces solidaridades", la versión en castellano es del original en francés].

contemporáneo, sólo el estado tiene reconocido tal poder y semejante autoridad. Podríamos incluso fechar el nacimiento del estado moderno en el momento en el que fue capaz de conquistar y retener esta autoridad para sí en exclusiva. Pero mientras la sociedad cristiana existió como una unidad más amplia e incluyente que los pueblos, naciones, y comunidades particulares que la componían, los enemigos "legítimos" eran sólo los infieles y, en ocasiones, los herejes; es decir, aquellos que rehusaban compartir la misma definición de las finalidades últimas. Es verdad que se alimentaron guerras entre cristianos y que éstos se mataron entre sí, pero todo aquello no era legítimo: el soldado que mataba enemigos en batallas que no eran contra los infieles debía cumplir una penitencia[17]. Se puede decir que, en la medida en que la iglesia se encontraba a cargo de la definición de los últimos fines, también se encontraba a cargo de la definición de los más remotos confines. Y esos confines no eran territoriales sino espirituales. Tan pronto como los infieles, o los paganos, en cualquier lugar en el que éstos vivieran, eran convertidos, colectiva o individualmente, pasaban a integrar la sociedad cristiana. Tal ha sido la función básica, que la iglesia ejercía sobre el largo plazo, en la formación de la civilización occidental: se trataba de suministrar un conjunto de símbolos a una identidad común, que hiciera posible establecer, independientemente de su origen cultural, quién pertenecía y quién se encontraba excluido, así como de someter a juicio a quienes solicitasen pertenecer.

Las fronteras también se definían, mediante procesos de exclusión de individuos o de grupos enteros, con referencia a los herejes y a los

17 "Los obispos francos impusieron en el año 923 tres años de penitencia a todo aquel que hubiera estado presente en la batalla de Soissons.(...) De igual manera, los obispos normandos impusieron, tras la batalla de Hastings, la penitencia de un año por cada hombre muerto por cualquier miembro del ejército victorioso" (SOUTHERN, *Western Society*, p. 226). Tan despiadados castigos eran, naturalmente, ficticios. Dado el sistema de sustituciones que permitía a los pecadores redimir sus faltas por medio de la limosna, o comprometiendo a otras personas en el cumplimiento de la penitencia, el resultado neto consistía no tanto en los costes espirituales para el pecador sino más bien en los beneficios materiales para la iglesia. Pero el valor simbólico, de fortalecimiento de la jurisdicción supra-territorial de la iglesia y de mantenimiento subordinado de las lealtades territoriales o personales, se mantuvo intacto. Debemos considerar también, a este respecto, que los obispos normandos impusieron aquella penitencia a los soldados de un ejército al que ellos mismos (junto con el papa) habían favorecido.

excomulgados. Estos eran, por así decir, los “enemigos internos”. Y en este punto, el control sobre la definición de las fronteras se reintegra con el control de los enjuiciamientos y de los castigos, ya que, durante largo tiempo, la esencia del castigo consistió en alguna forma de exclusión del cuerpo colectivo (siendo la muerte, como es obvio, una de estas formas, la excomunicación otra, la vergüenza una forma más suave y temporal, etc.).

Estos cuatro componentes de lo que ha sido tradicionalmente llamado “poder espiritual” parecen operar en parte en tiempos de *routine* (como los controles sobre el conocimiento y sobre la formación de las reglas) y en parte en *momentos excepcionales* o por personas excepcionales (como es el caso de los controles que inducen a la devoción, y del control sobre la definición de los enemigos). En otro plano, los controles tanto sobre las normas como sobre la definición de los enemigos parecen estar orientados hacia el *mantenimiento de los límites* en la colectividad: de los límites internos, o culturales, contra el desorden producido por las conductas desviadas; y de los límites externos, contra los invasores. De otro lado, el saber y la devoción se perfilan como los fundamentos para la *superación de los confines*; crean el espacio para las formas de compromiso ilimitado.

El poder ritual de los débiles

Los tipos de control hasta ahora descritos tienen un aspecto en común: asumen que la colectividad es una entidad unificada. Parecen negar la presencia de diferencias y divisiones. Pero consideremos ahora, en una ceremonia de legitimación de la autoridad de algún poderoso guerrero, la extraña presencia del eclesiástico. En calidad de eclesiástico, él es una persona extraña al poder mundano, excluida del uso de la fuerza y, sin embargo, parece ser también una figura indispensable cuando quiera que el poder haya de ser reconocido y aceptado por la colectividad. Serían éstos hechos difíciles de explicar si no hubieran sido tan comunes a lo largo de la historia. La necesidad de la presencia de los componentes inermes de la colectividad en el mismo momento en el que el poder recibe

reconocimiento y se convierte en “autoridad” ha sido designada, en una conocida fórmula, como *el poder ritual de los débiles*. Puede tomar la forma de la inversión del estatus (el subalterno se eleva a predominante); de la humillación ritual del poderoso (como en la fórmula *servus servorum dei* en la consagración del papa); del compromiso de servir a los débiles (como en las vigilias de los caballeros medievales); o de técnicas similares que mortifiquen al poderoso. En las sociedades tribales, la presencia de los débiles es a menudo directa, y se circunscribe a lo que Van Gennep llamó “las fases liminales” de la sociedad, es decir, a los ritos de paso propiamente dichos. Pero con la creciente complejidad en la división social del trabajo, “aquello que en las sociedades tribales no era sino principalmente un conjunto de cualidades de transición entreveradas con estados definidos de la cultura y de la sociedad, se ha convertido en un estado institucionalizado”[18]. Este estado se encuentra encarnado en la profesión eclesiástica.

El extraño poder conferido a las clases desvalidas de la sociedad, o a sus representantes, en los procesos rituales en los que el poder recibe reconocimiento puede interpretarse de dos maneras. Una de ellas es la “interpretación estructural”, maquiavélica en su naturaleza. En ella, el poder ritual de los débiles es visto como poco más que una mistificación. Más exactamente, es concebido como una astuta técnica de control social que hace más fácil para los poderosos el gobierno de la sociedad. Los mismos períodos transitorios en los que los poderosos son humillados, los estatus revertidos, y en los que se da a los desvalidos la experiencia de la autoridad, son simples válvulas de escape, estados ilusorios desde los que los subordinados retornan más aquiescentes y sumisos a la vida productiva cotidiana. Cuando se crea toda una maquinaria para

---

18 Victor TURNER, *The Ritual Process*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1969, p. 107. La conciencia de estar representando a los desvalidos y, por consiguiente, de ser capaces de sostener una norma ética superior, estaba bien clara en la concepción eclesiástica de las funciones separadas dentro de una comunidad cristiana. De aquella conciencia se seguía la idea de que el gobernante es responsable frente a la identidad popular considerada en el largo plazo, y simbolizada e interpretada por la iglesia, y que, por tanto, la iglesia estaba cualificada para ofrecer la competencia de una autoridad judicial, a tal efecto establecida, que pudiera reconocer —si así fuera procedente— la culpa del gobernante. Para un análisis clásico de estos temas, véase Fritz KERN, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Nueva York, Harper & Row, 1970, pp. 97-110.

representar a los indefensos, sus representantes se unen a los verdaderamente poderosos en el reparto de los beneficios del poder. La ilusión es perfecta.

A la interpretación alternativa podríamos llamarla “comunitaria”. En la base del poder ritual de los débiles se encuentra la necesidad de la comunidad de reapreciar periódicamente su unidad. La presencia de los desvalidos en el proceso de la formación del poder es la garantía de la identidad colectiva. En semejante proceso, las clases débiles y las fuertes se encuentran en una suerte de unión mística. No se trata simplemente de una unión momentánea o ilusoria. Más allá de la garantía de la unidad, las clases desvalidas están en posesión de algo relevante que ofrecer a los poderosos. Viviendo privadas de poder y de éxito, su existencia se desenvuelve en medio de una especial tensión hacia el futuro, en el que puede que tenga lugar alguna suerte de redención que habría de poner fin a sus miserias y dependencias. Las clases que ya se encuentran en posesión del poder y del éxito, tienen menos razones para conocer tensión alguna hacia el futuro. Pero la colectividad en su conjunto puede estar necesitada de esta tensión, requiriendo así esa contribución tan especial de las clases bajas o de sus representantes[19].

Ambas interpretaciones no se contradicen necesariamente. Una u otra se encontrará más cercana a los hechos en función del grado de peligro o de tranquilidad que la colectividad afronta. Cuando la colectividad *no* se encuentra en peligro, el poder ritual de los débiles no habrá de tener influencia sobre las jerarquías sociales cotidianas. Cuando la colectividad *sí* se encuentra en peligro, los poderosos de siempre tienen tanto que perder como los indefensos de toda la vida. La solidaridad generada en los ritos tenderá a verificarse también en lo que respecta a las esferas instrumentales cotidianas. Los estados rituales evolucionarán entonces, naturalmente, bajo la forma de acción colectiva. Como consecuencia de todo ello, la posición social relativa de la clase ritual —

19 Turner se inclina, implícitamente al menos, hacia esta segunda interpretación. Las afirmaciones más explícitas sobre la tensión hacia el futuro como rasgo característico de aquellos que han quedado privados de poder y de éxito, deben encontrarse en un Weber que escribía bajo la influencia de Nietzsche. Las religiones salvíficas representan la solución al problema de la teodicea para las clases desvalidas. La tensión hacia el futuro es una función de la presente privación de poder.

que se encuentra a cargo de los ritos y de los sacrificios, pero que también representa a la parte más débil de la sociedad— quedará reforzada. Sus visiones, estilos y procedimientos habrán de inspirar a la gobernación de la sociedad más de lo habitual. Este será también un momento en el que la tensión hacia el futuro resultará necesaria para superar el presente estado de incertidumbre. En otras palabras, la perpetuación de la identidad colectiva sobre el tiempo pasará a ser vista como un interés real común a ambas partes de la sociedad.

La política trascendental y absoluta es de esa naturaleza. La renovación o la compactación de la identidad colectiva, la tensión hacia el futuro, hacia un cambio radical de la situación, son todos ellos rasgos que han de encontrarse entre sus ingredientes esenciales.

Enseñanza *versus* mandato

Definir los fines últimos de las actividades sociales; determinar quiénes han de ser los enemigos de la sociedad; prescribir las reglas de la vida cotidiana e inducir estados de devoción en individuos especiales o en circunstancias especiales; recibir poder ritual a través de la representación de los débiles... Todo esto parece poder suficiente, parece todo lo que puede existir en términos de recursos sociales de poder. Con una excepción, que es, de hecho, fundamental: la habilidad en el uso de la fuerza. La capacidad para emplear la fuerza iba a ser considerada la alternativa real al poder espiritual. De hecho, los movimientos de reforma eclesiástica habían tenido sus orígenes, sobre todo, en el *movimiento de la Paz de Dios*[20]. Y cuando conquistaron el papado, los reformadores, predicando las cruzadas, esperaban encontrar un modo de restablecer el derecho a asignar fines espirituales al uso de las armas.

Esta noción del uso de la fuerza como algo distinto y específico nos persigue todavía hoy cuando, por ejemplo, en términos weberianos, concebimos al estado como la institución que detenta el monopolio del uso (legítimo) de la fuerza; o cuando establecemos una distinción radical

20 DUBY, *Three Orders*, capítulo 2.

entre consenso y coerción en la relación entre gobernantes y gobernados. Y si uno simplemente considera las relaciones entre individuos, seguramente hay razones para trazar alguna distinción entre el individuo que, con el uso de los músculos o la amenaza de las armas, coacciona a otro a hacer algo, y el individuo que induce a otro a hacer lo mismo con el uso de recursos que, sean lo que sean en concreto, pueden llamarse "espirituales". De esta segunda persona diremos que controla intrínsecamente la voluntad del otro. Pero si uno considera el uso de la fuerza en términos políticos y militares, cuando ello implica la acción colectivamente organizada, entonces la distinción es mucho menos nítida. El mismo Weber había observado que las organizaciones militares y la acción militar son posibilitadas por tipos de relaciones sociales que se encuentran muy cercanos a las formas de devoción religiosa. Y es menester que estemos atentos al menos a la inevitable circunstancia de que no se puede emplear la fuerza al ordenar el uso de la fuerza. Algún otro principio debe, en este caso, encontrarse en funcionamiento.

El hecho es que, detrás de tan venerable dicotomía de las formas de control, se esconden dos dimensiones bien diferentes. En la primera dimensión, la dicotomía se refiere a las diferencias de sincronización y de amplitud de los efectos del control. El espiritual es ese control que *tarda* en producir sus efectos. Si consideramos su forma más típica, la *enseñanza* (la función de enseñar distingue a todas las clases sacerdotales en las religiones tradicionales) y la contrastamos con los mandamientos o las *órdenes*, la más típica forma de relación de control basada en el uso de la fuerza, podremos ver cómo la enseñanza actúa sobre el largo plazo y en una enorme variedad de situaciones. El mandamiento tiene, por el contrario, efectos inmediatos. Incluso si la ejecución de la orden es diferida, el contenido de lo que ha de hacerse es específicamente definido por la orden misma (convendrá advertir que, de acuerdo con la fórmula escolástica, la espada temporal pertenecía al dominio del *usus immediatus*). Además, la jurisdicción inherente a las dos formas de control tiene diferentes tipos de límites. La enseñanza, que implica la conversión y el proselitismo o, de alguna manera, la modificación de las identidades, carece de confines predeterminados que limiten su mensaje y se mueve sin un horizonte fijo; su audiencia no puede ser

jurisdiccionalmente definida. La orden, de otro lado, posee un contenido específico y fronteras predeterminadas. Se establece de antemano quién ha de obedecer. Fuera de su jurisdicción se encuentran sólo los enemigos (exteriores o interiores, los infieles, los delincuentes, los herejes, etc.), que son entonces los objetos del uso de la fuerza.

Si en la primera dimensión la distinción se basa en los *modos* de influencia entre personas y grupos, en la segunda dimensión la distinción remite a las *razones* para obedecer una orden. La alternativa esencial se plantea aquí entre obedecer una orden porque emana de un cierto cargo o, por el contrario, porque es pronunciada por una cierta persona a la cual, quien recibe la orden, se encuentra atado por ciertos vínculos especiales (en general, de consanguinidad). El primer principio había hecho aparición en la comunidad cosmopolita del Imperio romano y había sido adoptado por la organización eclesiástica de una religión que se proclamaba "católica", esto es, universal y orientada a unir a los hombres de todas las condiciones. El segundo principio era constitutivo de las naciones germánicas que estaban ocupando el imperio, y se encuentra presente en criterios políticos de identidad tan duraderos como los de "dinastía", "parentela", "pueblo", "raza" y otros similares. Cuando las naciones germánicas se asentaron en grandes territorios, el principio de consanguinidad no pudo por más tiempo mantener su anterior preeminencia. Las relaciones de dominio pasaron a encontrar su principal fundamento en los lazos de lealtad personal. En contra de la primacía de la lealtad personal, cuando tuvo la autonomía suficiente como para tomar partido, la iglesia se inclinó claramente por la universalidad, la impersonalidad, y la supra-territorialidad. La autoridad, para la iglesia, había de ser "una emanación del cargo"[21].

La distinción entre las razones para obedecer que se basan en el cargo y las que se basan en la persona ha permanecido durante largo tiempo en el centro de la formación de las identidades políticas en occidente. No se corresponde —esto debería estar ya claro— con la distinción sugerida por el binomio espiritual/temporal. Ambos principios residen en el dominio de las cosas espirituales. Una razón para obedecer

---

21 ULLMAN, *Principles of Government*, p. 41.

basada en la concepción de una comunidad de sangre duradera, derivada de los ancestros comunes (y divinos), es tan espiritual como una razón para obedecer basada en la pertenencia a una comunidad para la salvación de las almas. Se trata sólo de dos tipos de espiritualidad fundamentalmente distintos. Ambos tipos de razones se encontraban, por consiguiente, condenados a entrar en colisión.

Fue, a través de la historia, un tipo de colisión bien conocido. Tradicionalmente había sido resuelto mediante la circunscripción de las tensiones individualistas hacia la salvación dentro de los círculos de los que "renuncian al mundo". Pero en occidente, una vía distinta hizo su aparición. La organización potencialmente centralizada, supra-étnica y supra-territorial de los funcionarios de la salvación encontró en ambos principios —que la salvación debía ser individual y que las normas debían ser de aplicación universal— una poderosa arma para expandir el control espiritual más allá de todos los confines. Quedaba así una puerta abierta para que aquellos que habían renunciado al mundo pudieran convertirse en transformadores del mundo. Ni los padres de Cluny, ni los reformadores gregorianos, ni siquiera los grandes papas juristas del siglo XIII habían vaticinado nunca semejante pasaje. Ahora bien, la conexión original entre renuncia y transformación del mundo no quedó como una extravagancia histórica. Estaba, antes bien, destinada a convertirse en un tema recurrente dentro de la política de estilo absoluto, y puede todavía hoy ser identificada en la estructura de la personalidad de algunos de los protagonistas de semejante estilo de hacer política en nuestros días.

Las condiciones para una política de la trascendencia

En las tres secciones precedentes he tratado de establecer que lo que se encuentra en los orígenes del estilo occidental de la política y de sus manifestaciones absolutas es una particular disociación histórica entre el poder espiritual y el poder temporal. A partir de ahí, he tratado de definir la naturaleza de estos dos poderes. La comprensión del significado de esta distinción se da generalmente por descontada. Incluso aquellos que no creen en realidad espiritual alguna, o que de ella dan alguna

descripción filosófica y no religiosa, aceptan la idea de que una organización “espiritual” pueda tener poder, sin preguntarse de qué clase de poder pueda tratarse. Como mucho, se hace referencia al significado que los fenómenos religiosos tienen hoy para nosotros. Ello induce a la confusión ya que, de igual modo que la política ya no es lo que era, tampoco la religión es lo que fue. Cuando se enfrentan a fenómenos similares, los antropólogos son más prudentes. Siendo mayor la distancia cultural entre ellos y sus objetos de estudio, sus reconstrucciones tienden a ser más teóricas. Los antropólogos no tienen a su disposición ninguna clase de analogías nominales en las que basarse, ni canon tradicional alguno en el que confiar. Se ven obligados, por consiguiente, a justificar sus propias categorías de una manera más sistemática. Sirviéndome de esta forma de proceder, he tratado de clarificar la naturaleza de lo que en su momento fue llamado “poder espiritual” considerándolo bajo la forma de un entramado de cuatro tipos de poder o mecanismos de control: el control de la organización del conocimiento o del saber, el control de la producción de normas, el control de los mecanismos de inducción a la devoción y el control sobre las definiciones de los enemigos de la sociedad. Se trata, en todos los casos, de formas de actividad y de conductas que existen en las más diversas sociedades, independientemente de toda creencia en alguna realidad extra-mundana. Además, tales mecanismos de control no forman hoy parte, o lo hacen sólo de una forma indirecta, del conjunto de lo que actualmente consideramos que constituye la idea y la práctica de los fenómenos religiosos. Otro tanto cabe decir del poder ritual de los débiles, cuya representación, en nuestro ejemplo, era otra función más de la maquinaria eclesiástica.

La dicotomía “espiritual/temporal” queda, por consiguiente, liberada de su referencia, en el lenguaje ordinario, a la dicotomía “religioso/político”. De manera algo más analítica, la referencia esencial pasa a ser la noción de *fin último* (o de largo plazo) en tanto que opuesta a la de *fin inmediato* (de corto plazo). Por lo que respecta al término “temporal”, tal referencia se encuentra en la raíz lingüística de “temporáneo”. Y por lo que respecta al término "espiritual", de manera

análoga, la referencia a la dimensión del tiempo, de la duración (si eterna, o sólo de largo plazo es simplemente una cuestión de medida), ilustra el único significado aceptable para los no creyentes. La consecuencia que para nuestras indagaciones se sigue del análisis precedente es la de contemplar la política occidental en tanto que compuesta, en distintas combinaciones, de estos dos tipos de poder.

A esta dicotomía de los dos modos de ejercicio del poder le corresponden también dos visiones generales acerca de cuáles son los asuntos que la *práctica del gobierno*[g] debería reclamar de su incumbencia. De acuerdo con una primera visión, un grupo dominante, cohesionado a causa de los vínculos y lealtades personales, y en posesión de los medios para el uso de la fuerza, es concebido como el grupo que demanda obediencia al resto de la población. En la otra visión, un grupo de "maestros", manifiestamente débiles en lo que respecta al uso de la fuerza, pero iluminados por una común concepción de los fines últimos, o de largo plazo, de la sociedad, y en posesión de los medios de control interno de las voluntades, es visto como el guía de la colectividad hacia la transformación de las condiciones de la vida social. Estos dos modos de ejercicio del poder, y las visiones de la política que respectivamente les corresponden, coexisten en la práctica, toda vez que sus respectivas visiones de la política se complementan la una a la otra. Cuando se escinden y la segunda tiende a dominar entramos en un escenario de política absoluta. Ahora, por consiguiente, convendrá preguntarse bajo qué circunstancias una política desatada tenderá a traspasar todos los límites que le habrían sido impuestos por el primer modo de ejercicio del poder.

La variante temporal, inmanente, de ejercicio del poder se basa en lealtades personales, así como en la eficacia y la inmediatez en la transmisión de las órdenes. Cuando las circunstancias son tales que los lazos personales pierden vigor, se vuelven lábiles, y las órdenes dejan de estar respaldadas por la fuerza, o pierden eficacia, o son obstaculizadas, entonces la acción de la colectividad debe ser estimulada por medios espirituales. Prevalecen entonces la enseñanza, u otras formas de discurso intelectual, los rituales, las técnicas de control de la devoción, las representaciones de inminentes amenazas a la identidad colectiva. Tales

circunstancias pueden producirse, por ejemplo, por un proceso de aceleración de la movilidad geográfica y social. Es entonces cuando colapsan las comunidades tradicionales y las costumbres se relajan o quedan directamente invalidadas. Podría decirse, en general, que cualquier proceso de individualización socava la contribución de los lazos jerárquicos personales al orden social[h]. Por otro lado, el derrumbe de las autoridades centrales, la fragmentación territorial y, en general, la desmembración de los agentes de la fuerza, así como su desvertebración o la aparición de fisuras en la jerarquía de obediencia debida, o de infracciones en la cadena de transmisión de las órdenes, han frustrado a quienes tienen la facultad de usar la fuerza en sus intentos de reinstalar la subordinación. Se produce, al contrario, una contracción de las jurisdicciones sobre las que las órdenes tienen fuerza vinculante, toda vez que la jurisdicción de la autoridad espiritual se expande y es tenida, cada vez con más fuerza, como la llamada a proveer los criterios para identificar qué es lo que ha de hacerse, sobre qué base habrá de llevarse a cabo, y con quién o en contra de quién deberá la comunidad consumar sus planes.

Si es cierto que el debilitamiento de los lazos personales o de otras variedades de vínculos sociales inmediatos es una condición necesaria para que resulte posible que la maquinaria espiritual tome el control de la situación, deben, sin embargo, concurrir otras circunstancias para que se desarrolle una política real de la trascendencia. El ejemplo histórico al que podríamos referirnos es el de las diferencias que separaban a la cristiandad oriental de la occidental[22]. Al analizar estas diferencias en términos de tipos ideales, uno se encuentra, por un lado (en oriente), las siguientes circunstancias asociadas[i]:

---

22 La idea de tomar en consideración las diferencias entre los mundos cristianos de oriente y de occidente como una suerte "experimento de control" diseñado para determinar los factores que influyen en las relaciones entre la iglesia y el estado se encuentra, implícitamente, en diversos análisis de este tema y, de manera explícita, en Thomas M. PARKER, *Christianity and the State in the Light of History*, Londres, Adam & Charles Black, 1955, pp. 66-ss. Véase también Steven RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford, Oxford University Press, 1955, así como Nicholas ZERNOW, *The Church of the Eastern Christians*, Londres, S.P.C.K., 1942. Lo que aquí se persigue difiere, sin embargo, de los intereses a los que estos estudios servían.

- un territorio unificado políticamente *manu militari*;
- escasos movimientos de población;
- una autocracia imperial y militar que detenta el control sobre los asuntos religiosos;
- un emperador que es también la fuente de la legislación;
- una práctica legal que se encuentra en manos de juristas laicos y no de eclesiásticos, así como la presencia de un bien desarrollado y jerarquizado servicio civil de funcionarios laicos;
- la práctica del ecumenismo eclesiástico (esto es, el predominio de las asambleas religiosas sobre los titulares de los cargos eclesiásticos);
- la práctica de la liturgia comunitaria (esto es, la participación de la feligresía como parte del ritual);
- la práctica del matrimonio de los sacerdotes y la aceptación de su plena pertenencia a la comunidad;
- el predominio del culto sobre la creencia como criterio para el establecimiento de la ortodoxia;
- una práctica litúrgica "materialista" (con pan y vino reales, con inmersión efectiva en la pila bautismal, con aceite verdadero, etc.,.), todo ello asociado a la idea de que el espíritu y la materia no constituían dos entidades separadas y opuestas sino que eran, más bien, manifestaciones distintas de una misma realidad última, y que la materia era “sede del espíritu” en no menor grado que el alma del individuo;
- y, más importante tal vez, la salvación vista como un proceso colectivo, no individual, y el pecado considerado como una separación de la comunidad y la penitencia como el proceso de reconciliación con ella —no una institución para el establecimiento de la culpa y la imposición del castigo individual. Un proceso, por lo demás, en el que el sacerdote es llamado a actuar como testigo más que como juez.

Por otro lado (en occidente), podemos construir otro tipo ideal opuesto, casi punto por punto, al de oriente:

- un territorio permanentemente dividido;
- escenario de grandes movimientos de población;
- autoridades militares divididas;
- un gobierno eclesiástico autocrático y unificado, en el que el papa actúa como fuente legislativa;
- un territorio en el que la práctica legal se encuentra en manos de una clase eclesiástica —el clero— que virtualmente monopolizaba cualquier tipo de conocimiento;
- la presencia de una liturgia que, más que comunitaria, es *de y para especialistas* (si podemos servirnos de semejante término), fuertemente simbolista, alejada del mundo carnal y tangible (verter el agua sobre el bautizado en lugar de procurar su completa inmersión, el pan sin levadura, etc.,.) y que afirma las almas individuales, y no los objetos materiales, como depositarias de la espiritualidad;
- un clero al que se le exige un grado de ascetismo sexual más alto que el de la común condición humana;
- la afirmación del contenido de la creencia por encima de las modalidades del culto;
- la salvación considerada como una conquista *individual*;
- y la penitencia considerada como la expiación de un pecado que expresa el fracaso del individuo, toda vez que el sacerdote se interpone entre el individuo y sus actos como un auténtico juez y no como un simple testigo.

Es esta última serie de circunstancias la que, con toda probabilidad, alimentará una política de trascendencia. Bajo estas condiciones, el peso mundano del pasado y las costumbres tradicionales de la comunidad son, como si dijéramos, mucho menos determinantes. La nueva espiritualidad, el espíritu de la reforma, son tomados mucho más en serio. La

consecución del anhelado futuro estado de la cristiandad universal no parece encontrarse fuera del alcance de la humanidad[23].

Sería obviamente desaconsejable, si no extravagante, concebir los rasgos de los dos tipos ideales arriba descritos como si cada uno de ellos se encontrase coherentemente vinculado con todos los demás, o como si todos ellos derivasen de algún tronco común. Valdrá, empero, la pena considerar al menos dos posibilidades. En primer lugar, que los incrementos en la autonomía de la maquinaria espiritual parecen proceder paralelamente a la creciente individualización de la sociedad. Además, en segundo lugar, la autonomía y la autoridad de la maquinaria espiritual parecen incrementarse durante los períodos de fragmentación territorial. Examinaremos las dos hipótesis en el mismo orden en el que han sido enunciadas.

Hipótesis α) Un proceso de individualización de la sociedad refuerza las oportunidades y las ambiciones de la maquinaria de los "especialistas en lo espiritual". La función de guía espiritual puede ejercerse directamente sobre el individuo, independientemente de las prescripciones de *role* que éste reciba de acuerdo con su posición social. De modo que las pretensiones de la jerarquía eclesiástica pudieron basarse en los derechos de control (que tenían reconocidos) sobre las almas de los miembros individuales de la sociedad cristiana; almas entre las que las de reyes y emperadores debían obviamente contarse también.

---

23 Podría pensarse que, en términos de condiciones ambientales, Roma mostraría rasgos más afines al tipo oriental que al occidental. Y fue verdad. Mas el movimiento de la reforma, Hildebrando, y la mayor parte de sus seguidores, tenían sus raíces en las regiones germánicas (o francas) de la cristiandad. En estas zonas, la organización de la iglesia, su ideología, y sus relaciones con el entorno fueron de hecho como la descripción ideal-típica las habría previsto. La circunstancia clave es probablemente la que fue descrita, para las dos centurias siguientes, por Brentano en su análisis comparativo de la iglesia en Inglaterra y en Italia (Robert BRENTANO, *Two Churches. England and Italy in the Thirteenth Century*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1968). No en modo diferente de Bizancio, la iglesia en Italia ni estaba aislada ni tenía monopolizadas sus funciones intelectuales. Notarios y magistrados los había por doquier, al tiempo que los laicos participaban de la administración eclesiástica. En otras palabras, no existía línea divisoria alguna *de género gótico*, que separase netamente a la iglesia de la sociedad. En Inglaterra, el aparato eclesiástico, que monopolizaba la enseñanza y la escritura, estaba constituido por una organización claramente distinta, a la que incumbían un conjunto específico de funciones que se encontraban subordinadas a la función central de la atención pastoral. Se trataba de una suerte de corporación, una empresa orientada a la enseñanza y a la conducción del rebaño hacia una sociedad mejor. El triunfo de la espiritualidad fue su verdadera ideología de inspiración.

Se trataba de las almas de los poderosos, de los soberanos; pero se trataba no en vano de almas que, después de todo, pertenecían plenamente a la jurisdicción de lo espiritual. Una fundamentación de la distinción entre el oficio (*role*) y la persona se convirtió, por tanto, en la clave para el establecimiento de una jurisdicción espiritual, independiente de los otros poderes sociales y las demás áreas especializadas de la vida social. Un tipo enteramente nuevo de relación social fue introducido a partir de aquel momento: la relación directa de la organización eclesiástica —en tanto que organización especializada en los recursos espirituales— con cada una de las personas, *como tales personas*, y no como titulares de función social o política alguna. La nueva forma de penitencia, sancionada por el Concilio de Letrán de 1215, pero que aflora claramente en el mismo período que la revolución eclesiástica, con su relación directa entre el sacerdote y el pecador, con el acto de contrición interior (fundamentado en el remordimiento de la culpa *individual*) en lugar del proceso de reconciliación comunitaria, debe entenderse como una de las más palmarias manifestaciones de esta relación directa, sin intermediarios, entre el individuo como tal (es decir, descontando sus capacidades sociales) y la oferta de servicios espirituales por parte de la organización eclesiástica. La penitencia, junto con la contemporánea difusión de la idea del purgatorio y, por consiguiente, de un destino futuro para el alma del individuo que es mesurable y, por así decir, negociable (en un mercado de la culpa) muestra también el doble significado de este nuevo destinatario de los servicios espirituales[24]. Estando a cargo del control directo y

24 La nueva forma e institucionalización de la práctica de la penitencia resulta clave para la comprensión del proceso de cambio social con el que nos las estamos viendo y, en particular, con el cambio en la posición del clero en la sociedad. Se trata tanto de la expresión como del instrumento de la transferencia del control sobre el individuo desde las técnicas de la vergüenza a las técnicas de la culpa. Lejos de una moralidad entendida como conformidad con las costumbres sociales (según fue introducida por vez primera en el pensamiento filosófico por Abelardo), instituye la idea de una moralidad entendida como intención y como voluntad. Y ayuda, en fin, a separar las nociones de pecado y crimen, desempeñando una función comparable a la contemporánea institucionalización de los sistemas legales. Véase Mike HEPWORTH y Brian S. TURNER, *Confession: Studies in Deviance and Religion*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982; así como Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitance au Moyen-Age*, París, Cerf, 1969, y BERMAN, *Law and Revolution*, pp. 68-76; y 172-173. El elemento de cálculo se encontraba ya presente en la confesión pre-auricular, la así llamada *confesión irlandesa*, que se difundió entre los siglos VII y XI, basada en una precisa tributación para cada tipo de pecado. Sin embargo, sólo el nacimiento de la

personal de las almas de los individuos, la clase eclesiástica terminará por abrirse paso en el proceso de determinación, por parte de cada individuo, sobre qué hacer para avanzar hacia sus propios fines últimos. Convendrá advertir que los fines últimos tienen más importancia que los fines inmediatos. Tal es el factor que habrá de conferir la supremacía al oficio eclesiástico. Ahora bien, la relación dentro de la que se establece la orientación hacia los fines últimos de la persona es bipolar: en uno de sus extremos está el sacerdote, pero en el otro se encuentra siempre el individuo. Por medio de esta relación el individuo recibe ayuda para ir ganando independencia frente a la inmediatez de los vínculos sociales y las prescripciones dictadas por su función en la sociedad. El camino está libre para la conquista de cotas más amplias de autonomía.

Hipótesis ß) La segunda hipótesis sugiere que la fuerza de la maquinaria espiritual se incrementa en condiciones de fragmentación territorial. Cuando los confines político-militares de una población son estables, el *otro territorial* —el enemigo militar— coincidirá con el infiel religioso. Las clases eclesiástica y militar construirán, por así decir, la realidad social de una forma unificada. Los símbolos religiosos serán entonces necesarios como meros expedientes auxiliares para el reforzamiento de una identidad colectiva que se encuentra ya bien definida por la existencia de confines territoriales o culturales. El *cesaropapismo* —en el sentido amplio de una autoridad militar que ejerce el mando sobre la maquinaria espiritual— será la lógica consecuencia institucional de todo ello[25].

---

idea de purgatorio pudo involucrar en el cálculo a toda la identidad a largo plazo de la persona. Véase, LE GOFF, *La naissance*; y también Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, Roma, Ecole Française de Rome, 1980. Naturalmente, no debe olvidarse que la institucionalización de la penitencia era asimismo considerada un arma importante en la lucha contra los herejes. Mas esta circunstancia refuerza la precedente interpretación del significado general del nuevo fenómeno. En contra de los movimientos colectivos que ponían en peligro la lealtad del individuo para con la colectividad oficial, la iglesia se sirvió no de otro movimiento colectivo, sino de una técnica de individualización.

25 Convendrá advertir que esta interpretación de las causas del *cesaropapismo* es diferente de la interpretación weberiana. Max Weber, de hecho, se limita a describir el *cesaropapismo* y advierte que su aparición es más probable cuando la religiosidad está basada en el carisma mágico del sacerdote y no en las maquinarias burocratizadas y racionales que se encuentran en posesión de su propio sistema doctrinal; y menos probable cuando la religiosidad se encuentra basada en una ética de la salvación. Pero esta correlación, o bien es tautológica (al tiempo que menesterosa,

Ahora bien, cuando el caso es el contrario —como en la cristiandad occidental— y la población que profesa una religión se encuentra dividida entre distintas autoridades militares, y los enemigos potenciales en las guerras mundanas no coinciden con el eterno infiel, entonces la maquinaria espiritual afronta una tarea difícil y controvertida[j], pero glorificante[26]. De las potencialidades de esta tarea pueden aflorar los

---

además, de varias especificaciones adicionales si hay que incluir la cristiandad ortodoxa oriental entre las religiones no burocratizadas y no doctrinales), o implícitamente, de lo contrario, apunta a la circunstancia de que la religión salvífica tiende a expandirse más allá de los confines políticos y, por consiguiente, termina por comprender poblaciones diversas que pertenecen a distintas unidades políticas. Es esta última circunstancia la que debería verse como el factor que realmente hace improbable la aparición del *cesaropapismo*. *Cfr.*, Max WEBER, *Economy and Society*, Berkeley (Ca.) and Los Angeles, University of California Press, 1978, pp. 1161-ss. [Versión en castellano, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura, 1964 (2ª)]. Al mismo tiempo, debería observarse que el *cesaropapismo* exhibe una clara tendencia a restablecerse porque cualquier autoridad política tiene interés en hacerse con el control de la maquinaria espiritual, si no por medios doctrinales, sí mediante la imposición, *de facto*, de confines políticos a la identidad religiosa (el galicanismo y el anglicanismo pueden verse como expresión, con diferentes grados de intensidad, de procesos de esta naturaleza).

26 Sería interesante someter a control esta hipótesis sobre una más amplia muestra de casos comparados. La hipótesis, en breve, es que tanto la concordancia como la discordancia entre los confines religiosos y militares tiene un impacto sobre el poder relativo de las maquinarias religiosas. Habría que considerar, por ejemplo, el caso de la completa subordinación del sintoísmo japonés, donde los confines de las comunidades militares y religiosas han coincidido con precisión durante un largo tiempo (¿Se trata del caso más duradero de una religión política "tradicional"? ¿O se trata, antes bien, de la astuta y mañosa recreación de una de estas religiones, cuando se hizo necesaria, por parte del régimen Meiji?). Y, por otra parte, del caso del Islam bajo el dominio del califato: en aquel caso la subordinación de los especialistas religiosos, aunque bajo un peculiar régimen de autonomía, obedeció más bien a una situación en la que los confines de la comunidad militar eran más amplios que los confines de la comunidad religiosa. Es decir, que varios credos coexistieron dentro de los confines de una única colectividad política. Ello explica lo que, para la época, resultó ser la extraordinaria tolerancia religiosa de aquellos regímenes. En el mundo cristiano, la maquinaria eclesiástica siempre disfrutó de una cierta *libertas*, y nunca estuvo subordinada a los aparatos militares y administrativos. Ni tampoco, con anterioridad a Hildebrando, había la iglesia intentado nunca conquistar la supremacía hierocrática. Incluso bajo Gelasio —el momento culminante en la doctrina de las aspiraciones eclesiásticas— la plena *potestas* del emperador fue inequívocamente reconocida por la iglesia, que se limitó exclusivamente a afirmar enérgicamente la superioridad del papa en materias espirituales. Hubo, sin embargo, a lo largo de la historia, variaciones en el poder relativo de la maquinaria eclesiástica. Podríamos decir que hubo momentos *gelasianos*, muy cercanos a la hierocracia; y que hubo también momentos *constantinianos*, o *carolingios*, u *otonianos*, más cercanos al *cesaropapismo*. Un vistazo general vería a los primeros afianzarse en períodos de fragmentación territorial del mundo cristiano, y a los últimos hacerlo en períodos de unificación. La validación de esta hipótesis podría contribuir a la reconciliación entre las visiones divergentes sobre la naturaleza de las relaciones entre la iglesia y el estado en la cristiandad católica. Para una clara recensión de estas visiones, véase Brian TIERNEY, *The Crisis of Church and the State, 1050-1300*, Englewood Cliffs

proyectos necesarios para una política de la trascendencia, que intenta solventar la contradicción inherente a la polarización entre las identidades espirituales y territoriales mediante la sujeción de las últimas a las primeras. El alcance, y más tarde el fracaso, de esta tentativa en occidente dejó el espacio necesario para la cimentación del estado moderno sobre el principio de la contigüidad territorial. Ello acarreó una serie de consecuencias.

De la primera de ellas ya hemos advertido. Si una sociedad se encuentra territorialmente definida, ya no queda necesidad alguna de una clase espiritual que determine la identidad de aquellos que son enemigos y como tales deben considerarse[k]. La interacción con ellos, de añadidura, no será entendida como una manifestación de antagonismos espirituales y, por consiguiente, innegociables. Se hacen viables entonces la coexistencia y la aparición de un sistema internacional de estados independientes toda vez que la política pasará a comprender también la política exterior: las relaciones entre estados quedarán bajo el gobierno de la política, y no de la religión, del interés territorial, y no de las creencias en las últimas verdades.

Otra consecuencia es la que se origina en la peculiar naturaleza del vínculo social territorial. Se trata de un vínculo diferente del asociativo, ya que la adscripción a éste procede de una elección voluntaria, mientras que no es éste el caso, o lo es sólo excepcionalmente, cuando se trata de un vínculo territorial. Igualmente, es distinto del vínculo de parentesco, que determina de antemano no sólo la pertenencia sino también su ordenación jerárquica. Y es diferente del vínculo religioso, en el que la pertenencia es opcional y no se encuentra, al menos en principio, predeterminada. Aunque la ordenación jerárquica, en tanto que de origen divino, sí está predeterminada. El vínculo territorial, por consiguiente, debe distinguirse del vínculo religioso en dos dimensiones: el individuo viene al mundo ya dentro de él, pero ello no conlleva la imposición de ningún otro lazo, ya que la estructura social, igual que en el caso de las asociaciones voluntarias, no recibe forma predeterminada alguna[27].

(NJ), Prentice Hall, 1964, pp. 3-ss.

27 Se puede considerar que estos cuatro tipos de vínculos cubren las principales posibilidades de

Cuando la identidad territorial se vuelve relevante, los impedimentos para cualquier curso individualista de la acción quedan reducidos al mínimo (y uno piensa aquí en las ventajas que el sistema de mercado heredó del hecho de haberse desarrollado sobre la base de colectividades territoriales, y no contra el telón de fondo de los vínculos de parentesco o de tipo espiritual o religioso). Además, el control social puede adoptar una forma completamente distinta de la que tenía en las sociedades precedentes. Los lazos territoriales hacen posible la definición individual de las condiciones para el debido cumplimiento de las normas, lo que claramente acarreó la universalidad de su aplicación. En otras palabras, la identidad territorial es una de las condiciones que hicieron posible la aparición de los modernos sistemas legales.

Ya no nos hace ninguna falta ir más lejos con el análisis de nuestro caso. La elección de referirnos al *momento gregoriano* respondía a la exigencia de aislar un caso en el que la anatomía de la aparición de una política de la trascendencia, de la movilización de los recursos espirituales en la lucha por la autonomía y del poder de una maquinaria que tenía el control monopolista de los medios del saber y de la salvación, y el intento subsiguiente de servirse de este poder para transformar la estructura de las relaciones sociales, pudiera observarse sin impedimentos. Se trató de la aparición de un estilo de política —único en occidente— cuyas potencialidades arraigaron en las instituciones políticas europeas. En este episodio tendrán su origen una serie de desarrollos, que nadie anticipó, y que evidentemente no podemos examinar aquí. A algunos de ellos habremos de referirnos, de paso, en las páginas de conclusiones. Ahora

---

organización macro-social. La forma en la que las he clasificado puede representarse en la siguiente tabla de doble entrada (Cuadro 1):

Lazos interpersonales y organización social		**Tipo de pertenencia**	
		Predeterminada	*Opcional*
Tipo de ordenamiento jerárquico	*Predeterminado*	Parentesco	Religioso/a
	Opcional (resultado de un proceso interno).	Territorial	Asociativo/a

bien, mientras tanto, el análisis conducido hasta el momento sí ha generado un puñado de hipótesis generalizables sobre las que habrá que recapitular a continuación.

Cuando una jurisdicción territorial se vuelve laxa, se abren paso distintas formas de fragmentación administrativa y militar, y el concepto de enemigo tiende a disociarse del concepto de infiel: tales son las condiciones que, con toda probabilidad, alimentarán una política de la trascendencia orientada a preservar la identidad supra-territorial y a asegurar que el infiel, el irredento, continúe siendo considerado el verdadero enemigo. Lo mismo sucederá probablemente cuando las lealtades tradicionales se debiliten, y los miembros de la población comiencen a concebir sus propios destinos en términos individuales. Los controles consuetudinarios funcionarán entonces de manera menos eficaz, y la mayor movilidad conducirá a los individuos a sentirse libres y a elegir entre las alternativas disponibles, toda vez que las relaciones interpersonales, el pequeño grupo y la sociedad local dejarán de producir normas lo suficientemente coherentes y fácilmente aplicables como para servir de guías de las conductas individuales. Una política de la trascendencia debería en tal caso proveer de los ingredientes para la aparición de nuevas formas de control. Uno de ellos es el sistema universalista de normas orientado a la definición de los derechos y los deberes de los individuos *qua* individuos. El derecho moderno afloró para responder a las necesidades de este tipo de control. El otro ingrediente consiste en una variedad directa de control sobre el alma de cada individuo. Y aquí, los recursos movilizados por la política de la trascendencia son empleados para controlar las finalidades inmediatas de la vida cotidiana mediante su permanente remisión a los principios dictados por alguna finalidad última.

Lo que hemos denominado política de trascendencia es una variedad de política absoluta que tuvo su espacio y tiempo antes de la formación del moderno estado territorial y cuyos protagonistas pertenecieron a un culto trascendental organizado. Idénticos ingredientes fundamentales nos encontraremos, sin embargo, en los casos más contemporáneos de política absoluta.

Fracaso e ironía

> Como todas las victorias, la de la iglesia en la *Querella de las investiduras* acarreó consecuencias imprevistas. Afirmando su propia singularidad, distanciándose tan claramente de los gobiernos laicos, la iglesia afiló sin querer los conceptos sobre la naturaleza de la autoridad secular [de modo que] el concepto gregoriano de iglesia prácticamente hizo necesaria la invención del concepto de estado[28].

Aquí se encuentra ciertamente uno de los significados posibles del fenómeno considerado en su totalidad. Sólo uno de ellos —empero— cuyos componentes deben, además, quedar más claramente enumerados.

La maquinaria eclesiástica movilizó los recursos sociales sobre los que poseía un control monopolista —o *quasi* monopolista— a fin de afirmar su propia supremacía. Tuvo que hacerlo porque las nuevas formas de lealtad territorial que estaban aflorando amenazaban con relegarla a una posición subordinada. Igual que durante otros períodos análogos, la fragmentación territorial de las autoridades temporales del mundo cristiano incitó la proliferación de proyectos de centralización y supremacía eclesiástica[l]. Igual que en otros casos, la relativa debilidad de uno de los actores sociales —la iglesia, en este caso— la empujó a abrazar un proyecto ultra-expansivo, basado en la racionalización ideológica de su función (*role*) y, de ahí, en la reconstrucción ideológica de la forma de sociedad más deseable[29]. Mas el proceso de formación de esta nueva sociedad produce nuevos actores independientes que terminarán por controlar los recursos inicialmente movilizados al servicio de los objetivos de los reformadores. Esto es lo que sucedió con la revolución eclesiástica. Los recursos sociales movilizados por la iglesia al servicio de sus proyectos le fueron substraídos, uno a uno, de su control. Ilustraremos rápidamente el fenómeno recorriendo de nuevo los cuatro tipos de

28 Joseph R. STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1970, p. 22 [versión en castellano, *Los orígenes medievales del estado moderno*, Barcelona, Ariel, 1986].

29 “El poder del papado sobre los príncipes sólo pudo ser efectivo siendo hiper-efectivo” (SOUTHERN, *Western Society*, p. 125).

recursos que fueron descritos como componentes del "poder espiritual" originario, y examinando cuál fue el desenlace que aguardaba a cada uno de ellos.

El control del conocimiento

Los saberes sociales eran uno de esos componentes y se encontraban a buen recaudo en manos de la iglesia. Donde quiera que el conocimiento fuera necesario, una fracción de la maquinaria eclesiástica se encontraba presente[30]. El fervor de los reformadores, así como la creciente demanda de conocimientos especializados en los campos administrativo, legal y teológico (este último para contrarrestar la amenaza de las nuevas herejías) condujo a una gran expansión de los saberes. Las universidades, empujadas por el renovado entusiasmo generado por la Escolástica, fueron uno de los productos de este proceso de expansión. El número de hombres educados creció rápidamente durante el siglo XII. Proliferaban los documentos escritos. Millares de jóvenes acudían en masa a los centros de enseñanza para después servir junto a funcionarios laicos o eclesiásticos. "Hacia finales del siglo XII, la escasez de empleados administrativos y de contables se encontraba prácticamente superada; y hacia finales del siglo XIII había con toda probabilidad un exceso de hombres capaces de realizar este tipo de trabajo"[31]. Este excedente laboral hizo que el reclutamiento de intelectuales resultase más sencillo para las nuevas autoridades seculares. Incluso si estos intelectuales se encontraban investidos con la toga clerical y persistió, durante algunos siglos más, alguna amenaza de doble lealtad que no quedaría del todo disipada hasta los tiempos de la Reforma

30 "Las nuevas técnicas de gobierno dependían cada vez más de los saberes especializados y ello acrecentó la importancia, a efectos prácticos, de aquellos que, por su formación intelectual, se encontraban en condiciones de ofrecer esta mercancía. Lo que sucedió es que el largo proceso por el cual los laicos habían renunciado a toda pretensión de tomar parte en la educación escolar más allá de un nivel elemental se encontraba virtualmente completo hacia finales del siglo XI; el mismo momento en el que la importancia práctica de una preparación escolar más avanzada se manifestó por vez primera en la Europa medieval. Esto proporcionó al clero el monopolio sobre todas aquellas disciplinas que no sólo determinaban la estructura teórica de la sociedad, sino que suministraban, al tiempo, los instrumentos para el gobierno", SOUTHERN, *Western Society*, p. 38.

31STRAYER, *Medieval Origins*, pp. 24-25. *Cfr*., igualmente, Alec R. MYERS, *Parliaments and States in Europe*, San Diego (Ca.), Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 16.

protestante, se puede, con todo, afirmar que los lazos de la *intelligentsia* con la *Santa Madre Iglesia* comenzarían a debilitarse más pronto que tarde.

Cuando un actor social que cubre un hueco particular en la estructura del funcionamiento intelectual de la sociedad entra en conflicto con otros agentes sociales, el primero desarrollará una ideología que ayudará a definir y justificar sus propios objetivos y a coordinar sus acciones. Para esta tarea es preciso hacer acopio de un cierto empuje de la intelectualidad. De este modo, se revaloriza el estatus de este grupo y crece el número de sus miembros, a quienes se puede ahora encontrar en mayores cantidades en el mercado en las más dispares formas y condiciones. Todo ello les hace estar preparados para ponerse al servicio de otros grupos y proyectos, y para proponer nuevas y distintas ideologías. Este es el tipo de situación que, de manera creciente, comenzó a prevalecer en el mundo occidental, y que puede considerarse una precondición para la llegada de la política absoluta, pues los intelectuales resultan necesarios para proponer y presentar los proyectos que constituyen la sustancia de esa política.

El control de las reglas

El "control de las reglas" es otro de los recursos que hemos descrito como componentes del poder espiritual. Nos servimos de este término genérico para cubrir la producción de normas, su aplicación, su enjuiciamiento, los procedimientos de arbitraje, y así sucesivamente. En una sociedad dominada por el derecho consuetudinario, la intervención de las agencias normativas era excepcional; aunque si había una agencia que intervenía, ésta era la iglesia. Cuando la iglesia intentó la sistematización de la compleja trama normativa existente, quiso reforzar y sancionar el monopolio del que gozaba. Su ideología fue equipada para servir a esta finalidad. "La teología de la revolución del papado fue una teología del juicio (...) que subyacía al establecimiento por parte de la iglesia, y por vez primera, de un "*foro externo*" para el enjuiciamiento de

los crímenes, que contrastaba con el "*foro interno*" del confesionario y del sacramento de la penitencia"[32].

Pero hubo —también aquí— consecuencias imprevistas. Cuando fue creado un cuerpo legal autónomo y distinto —el derecho canónico de la iglesia— una serie de cuerpos legales igualmente autónomos estaban destinados a hacer acto de presencia. De hecho, la idea de que el gobernante laico debía ser el garante de la justicia se encontraba implícita en la nueva concepción eclesiástica de la ley[33]. Desde el punto y hora en que los gobernantes laicos "ya no compartían responsabilidad alguna en la conducción y el gobierno de la iglesia (...) entonces la única justificación de su existencia era la de verse convertidos en administradores de la justicia"[34]. Esta concepción respondía a la realidad de un proceso de formación del estado que estaba teniendo lugar en aquel momento. El enjuiciamiento fue la principal actividad a través de la cual los gobernantes, involucrando a la población libre de un país en el funcionamiento de los tribunales de justicia, bien como litigantes o bien (como sucedió en Inglaterra) como jurados, levantaron todo un entramado de lealtades. El servicio fue retribuido en términos de obligaciones fiscales, de modo que la recaudación fiscal y el enjuiciamiento se convirtieron en los principales contenidos de los nuevos estados[35]. Mas si la ley, gracias a la nueva teología, estaba convirtiéndose en una nueva manifestación de lo sagrado, entonces la administración de la justicia adquirió los caracteres de la sacralidad. Tal fue el fundamento desde el que pudo desarrollarse la ideología del nuevo estado con todo su potencial absolutista. La sacralidad fue transferida a la autoridad territorial. No era esto, desde luego, lo que tenían en mente los reformadores gregorianos.

Esta transferencia se puso de manifiesto, por ejemplo, en la atribución de la eternidad (esto es, la inmortalidad, la inmutabilidad en el tiempo) al cuerpo político. "El cuerpo político de la Monarquía aparece

32 BERMAN, *Law and Revolution*, p. 529.

33 *Ibid.*, p. 83.

34 STRAYER, *Medieval Origins*, p. 23.

35 *Ibid.*, pp. 28-41.

como el retrato de los “santos espíritus y de los ángeles” pues representa, igual que los ángeles, lo que es inmutable en el Tiempo”[36]. La continuidad en el tiempo de un objeto —de un “cuerpo”— es el atributo necesario para el reconocimiento duradero de una identidad. Estando en posesión de un *body politique*, el estado territorial podía ahora suceder a la iglesia al asumir la función de conferir una identidad última a sus súbditos, y convertirse, por consiguiente, en “un objeto de devoción política y de emoción semi-religiosa”[37]. Con la idea de un *corpus mysticum*, que habría sido transferido a la identidad territorial, aflora la noción de madre patria; la noción de patria. Morir por la propia identidad territorial —definida por los confines dentro de los cuales se encuentran en vigor las *leyes de la madre patria*— es una clase de acción que adquiere connotaciones sagradas. Las palabras pronunciadas por el caudillo Judas Macabeo (*I Macabeos* 3: 21), “combatimos por nuestras *vidas* y por nuestras *leyes*”[m], predicadas en 1302 por un anónimo clérigo francés durante la lucha entre Francia y el papado, se convirtieron en tema central de la propaganda política de la época[38]. Las leyes son al cuerpo colectivo lo que el alma es a la vida individual: se trata de atributos espirituales y, por consiguiente, eternos; definidores, por tanto, de la identidad. Quedaba zanjada la cuestión sobre si había de imponerse la penitencia por matar enemigos territoriales[39].

La naturaleza espiritual y eterna del estado se convirtió en un atributo, no sólo de su actividad generadora de legislación, sino también

---

36 Ernest KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1957, p. 8 [versión en castellano: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio sobre teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].

37 *Ibid.*, p. 232.

38 Citado por KANTOROWICZ, *ibid.*, p. 251. El tratamiento clásico de toda esta cuestión se encuentra en el capítulo “Pro Patria Mori” de KANTOROWICZ, *ibid.*, pp. 232-272.

39 Es más, la movilización para una guerra nacional llegaba incluso a suspender los privilegios e inmunidades del clero territorial. Según Guillermo de Nogaret (quien sostuvo, empero, una visión excepcional), “era más un mérito que un crimen el que un hombre matase a su propio padre en defensa de la patria” (KANTOROWICZ, *ibid.*, pp. 250-251). Puede uno aquí hacerse una idea de cuánto había cambiado la naturaleza del concepto de enemigo respecto a la situación descrita en la nota 17.

—aparentemente— de una de sus actividades más materiales, pero también más cruciales: la fiscalidad. La perpetuidad e impersonalidad del fisco era evidentemente una condición de la perpetuidad e impersonalidad del estado. De modo que el carácter sempiterno del fisco llegó a ser comparado, en los textos del siglo XIII, con la eternidad de Dios y de Cristo[40]. ¡Qué más elocuente evidencia de una completa transferencia de la espiritualidad!

Un aspecto ulterior del mismo proceso fue la transferencia del principio de impersonalidad de los cargos desde las instituciones eclesiásticas a las del estado. El primer beneficiario de esta transferencia fue el propio cargo del monarca. La estrategia eclesiástica de individualización —orientada al control de las almas de los poderosos sobre la base de una relación directa, secreta (en el interior del confesionario) y, por tanto, "privada"— empezaba a producir efectos perversos. El alma de la persona se convirtió en el objeto del control eclesiástico sólo gracias a la creación de un segundo cuerpo que escapaba de todo control eclesiástico individual. Se trataba del *cuerpo del rey* donde, en efecto, encuentra su sede la nueva autoridad territorial, y donde es posible también descubrir la aparición de la impersonalidad de los cargos públicos y, por consiguiente, la aparición de una nueva esfera "pública" independiente[41].

Tener el control de las operaciones jurídicas significó, para las autoridades territoriales, encontrarse en posesión de una herramienta de cambio social. Y de una herramienta muy eficaz. En efecto, la idea de una transformación voluntarista de la sociedad (*v.g.*, la realización de la sociedad "cristiana") se encontraba ya presente en el movimiento

---

40 *Ibid.*, p. 191. Una observación análoga fue formulada por Strayer en su *On the Medieval Origins*, pp. 26 y ss. Tiene interés, en este caso, reparar en la confirmación de la hipótesis de que la ideología se hace necesaria, sobre todo, cuando se está en condiciones de debilidad. Cuando la sacralidad y, por consiguiente, la perpetuidad del fisco fue comparada con el carácter sagrado del cuerpo de Cristo, la efectiva estabilidad del sistema fiscal estaba lejos de haber quedado asegurada. En aquel momento, la imposición fiscal permanente era más bien una excepción, y la continuidad de los ingresos del estado fue hecha posible sólo gracias a las periódicas convocatorias de los parlamentos (Frederick W. MAITLAND, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, pp. 179 y ss). La perpetuidad del estado, y de sus principales instituciones, fue antes que nada construida ideológicamente (y expresada en los términos de una ideología pre-existente), y solo después gradualmente puesta en vigor.

41 Estamos ante la célebre tesis central de KANTOROWICZ, *King's Two Bodies*.

gregoriano. El estado, al heredar el control sobre la legislación, heredaba también las posibilidades de transformar —o de intentar hacerlo— la sociedad existente, o una parte de ella, sobre la base de las concepciones de lo que debía ser una buena sociedad. Se trataba de una condición nueva —y de amplio alcance— para el gobierno.

La centralidad dentro del nuevo estado territorial, de la idea y de la práctica del derecho, la idea de la sacralidad y, por tanto, de la perpetuidad del "cuerpo jurídico" en tanto que *body politique* (es decir, en tanto que "estado") constituyeron las premisas, en las instituciones políticas occidentales, de un cierto absolutismo en la concepción sobre aquello en lo que debían consistir las actividades relacionadas con la administración de la población y del territorio. Mas la supremacía del derecho en el ordenamiento político medieval[n] trajo consigo consecuencias ambivalentes. Si por un lado fortaleció el brazo de la administración territorial, de otro lado terminó por constituirse como una autoridad de mayor rango que el propio estado. Es más, se consagró como la más alta instancia de autoridad concebible. "La ley había sido concebida como si estuviera dotada de una existencia independiente de la voluntad de cualquier gobernante, independiente incluso de la voluntad de Dios, pues el mismo Dios obedecía la ley (...) de modo que el rey, aunque no está por debajo de ningún otro hombre, se encuentra también por debajo de la Ley"[42]. La idea de un *Rechtsstaat*, de un "estado de derecho", o del imperio de la ley (*rule of law*) se encuentra ya ahí en su esencia[43]. Si se tiene en cuenta este aspecto, entonces la victoria del estado territorial estuvo bien lejos de ser completa. Y ello no sólo porque la iglesia y, a través de ella, todo un sistema normativo que tenía que ser esencialmente pluralista, permanecía todavía engastado en el ordenamiento político occidental; ni tampoco porque otros señores temporales —que no el rey— fueran capaces de ejercer un poder suficiente como para invocar con éxito a aquella autoridad superior; sino más bien porque la idea de un derecho ("natural") superior abrió la puerta a la

42 Maitland, *The Constitutional History of England*, p. 101. Véanse también Kantorowicz, *King's Two Bodies*, p. 195, y Myers, *Parliaments and States*, p. 19.

43 Berman, *Law and Revolution*, pp. 292-294.

entrada de un nuevo actor en una escena en la que quienes se encuentran en posesión de derechos desempeñan su papel siguiendo las pautas de unos intereses identificables y de acuerdo con las normas. Este actor era el individuo. Al principio, no el individuo como tal, sino en tanto que propietario. La propiedad representó de hecho la única identidad lo suficientemente duradera como para contraponerse a la identidad duradera del alma como criterio para el reconocimiento del sujeto.

La construcción de un cuerpo jurídico y su supremacía fueron, por consiguiente, los cimientos sobre los que fue posible introducir dos nuevos tipos de identidades políticas: la de los estados territoriales y la de los individuos en tanto que propietarios. Si la primera pudo concebir, cuando la persecución del propio interés llegaba a su extremo, la posibilidad de una política absoluta, la segunda habría de permanecer obviamente en el extremo contrario de esta bipolaridad. Ambas alternativas, la de una *política absoluta* orientada a dar forma a la sociedad, y la de una *política bajo mínimos*, que dejaba intacta la estructura del poder conforme afloraba de las empresas y de los intercambios sociales, estuvieron presentes en la naturaleza legal del estado.

El control de la devoción

El camino que el estado tuvo que recorrer para aproximarse a las condiciones de una política absoluta fue, así, pavimentado por medio de la transferencia de los otros recursos que habían constituido el poder espiritual; en particular, la capacidad para inducir la devoción colectiva y la función de definir a los enemigos. Gracias sobre todo a su creciente implicación en los asuntos legales —en la organización de la maquinaria eclesiástica y en el "incesante y mezquino rosario de negocios y litigios ante los tribunales"— la iglesia terminó por perder su monopolio en el control de la devoción[44]. Después de la revolución gregoriana, los movimientos heréticos vivieron un período de fuerte expansión en occidente. Tuvieron sus altibajos, pero nunca remitieron por completo hasta que llegó el gran colapso de la unidad de la iglesia. Naturalmente, la iglesia los combatió —ora con astucia, ora con heroicidad— y nunca

44 SOUTHERN, *Western Society*, p. 111.

perdió por completo su capacidad de suscitar la devoción; lo que perdió fue simplemente su monopolio. Las sectas por un lado y el estado por el otro fueron los principales beneficiarios de esta nueva apertura del mercado de la devoción.

La definición de los enemigos

Ya hemos visto que la guerra es una gran productora de devoción. Puede tratarse de una devoción "personal" o "de grupo" —y en el fragor de las batallas es, a menudo, de esta última naturaleza. Mas cuando la identidad de ambos bandos en liza es, una y otra vez, la misma y se encuentra territorialmente definida, la devoción entonces no puede evitar ser, de alguna manera, reconducida hacia el estado. Sobre esta base, el estado se hizo capaz de definir los fines últimos de sus propios ciudadanos. Fue un paso pequeño en la dirección de ceder a la tentación de proponer una ideología propia. No importa si en sus textos, o en sus juramentos, en sus ceremonias, en sus músicas o en sus monumentos, todos los estados occidentales cayeron, en alguna medida, en aquella tentación. Algunos lo hicieron de forma más explícita e intensa. Teniendo presente el esquema general que hemos presentado, diríamos que los estados más débiles fueron los que en mayor medida necesitaron manifestar su propia ideología. Los estados más débiles son aquellos que se encuentran más peligrosamente amenazados por enemigos externos o internos, o bien por la fuerte presencia de una maquinaria espiritual alternativa. Estos estados tuvieron dificultades en recuperar la autonomía espiritual que la maquinaria eclesiástica les había sustraído. Los estados más fuertes (como Francia o España) lo hicieron mediante la aplicación de la fuerza de sus maquinarias burocráticas. Fueron capaces de abolir los privilegios del estado eclesiástico, las exenciones fiscales del clero, o las inmunidades legales de la iglesia; en una palabra, fueron capaces de deshacerse de la interferencia sobre sus territorios de una jurisdicción espiritual externa[45]. Los estados más débiles, que no pudieron obtener los

45 Para una clara valoración del estado de nuestros conocimientos sobre esta correlación, véase Skinner, *Foundations*, ii, p. 60. Skinner resume la cuestión de la siguiente manera: "Allí donde resultó posible arreglar tales concordatos, el gobierno implicado —como en Francia y en España— tendió a permanecer leal a la Iglesia católica durante todo el proceso de la Reforma. Allí donde, sin

mismos resultados sirviéndose exclusivamente de sus propios medios político-burocráticos, tuvieron que movilizar la devoción de sus propios ciudadanos por medio de alguna clase de proyecto espiritual de carácter transformador. La reforma religiosa pudo ser utilizada para tal fin; y así lo fue, convirtiéndose en otro ejemplo más de política trascendental. Sólo que, en esta ocasión, la maquinaria espiritual actuó al servicio de unos fines que no eran los propios. Y cuando, en sus inicios, parecía ponerse a la cabeza del movimiento, ello sucedía en los estados territorialmente más débiles, toda vez que el liderazgo espiritual autónomo estaba destinado a abdicar, más pronto que tarde, de toda clase de poder territorial. Durante el período en el que la identidad de la colectividad política todavía necesitó ser apuntalada por el concurso de ideas comunes sobre la salvación, el enemigo político tendió a coincidir —una vez más— con el enemigo religioso. Pero todo un sistema europeo de poderes territoriales no podía quedar asegurado sobre la base de esta coincidencia. Cuando la justificación religiosa de la guerra y de la violencia ya no pudo ser tolerada, el principio territorial vino a monopolizar la producción de identidades colectivas a largo plazo. El *momento hobbesiano* parecía imponerse como definitiva respuesta al *momento gregoriano*.

Sin embargo, una vez más, la historia estaba siendo irónica. Los estados previamente menos autónomos se sacudieron el yugo de las autoridades supra-territoriales y recuperaron la siempre indivisa devoción de sus súbditos con la ayuda de la sanción de las nuevas religiones separadas de Roma. Y los estados que no habían adoptado la política trascendental de la Reforma todavía tuvieron que bregar para acomodar, en sus propios territorios, la presencia de un antagonista espiritual o, al menos, de una maquinaria alternativa de control espiritual cuyos poderes y privilegios habían quedado reducidos sólo parcialmente por medio de los concordatos. Estos estados se encontraron con frecuencia necesitados, explícitamente, de imponer algún programa orientado hacia la consecución de fines a largo plazo, y de definir alguna clase de identidad finalista para sus súbditos, vistiendo así,

embargo, las disputas sobre anatas, nombramientos y apelaciones quedaron sin resolver —como en Inglaterra, Alemania o Escandinavia— las presiones sobre el papado continuaron acumulándose" [*N. del T.* La traducción de la cita es del original en inglés].

ideológicamente, el vínculo territorial. La política absoluta, y una ideología intelectualmente formulada, marcaron entonces un estilo común para los gobiernos y las oposiciones en aquellos países en los que el aparato eclesiástico mantuvo al menos un asidero parcial sobre el alma de los súbditos.

No menos irónicas fueron las consecuencias del establecimiento de lazos individuales entre las maquinarias de control espiritual y las almas de los creyentes. El control que la iglesia tenía sobre la colectividad y, muy en primer lugar, sobre sus miembros más poderosos quedó ciertamente reforzado, al inicio, por la desvinculación de los individuos con respecto a sus tradicionales círculos colectivos de pertenencia. Nuevas profesiones de fe y nuevos legados podían, de este modo, ser referidos directamente a la iglesia. Ahora bien, si el énfasis puesto en la negociación individual de los medios de salvación emancipó a los individuos de sus tradicionales estructuras de pertenencia, también estableció las premisas que harían posible una emancipación ulterior. La iglesia se volvió pronto incapaz de dar solución al problema del control social de una sociedad individualista. Una nueva serie de estructuras disciplinantes tuvo que aflorar de la propia sociedad civil. Mas cuando la sociedad civil resultó ser débil o insuficiente, entonces la opción de la política desatada siempre estuvo allí para apuntalar la autodisciplina social y responder a las exigencias de control generalizado. En tal caso, que los enemigos fueran definidos con mayor precisión, o simplemente evocados, correspondía sólo al estado territorial llevar a cabo tal operación.

Finalmente, también el tradicional "poder ritual de los débiles" experimentó algunas transformaciones inesperadas; podemos reconocerlas en los rituales de la representación que tienen hoy lugar en nuestras modernas democracias de masas.

Los ingredientes de una política sin límites han sido aquí expuestos como efectos emergentes de la originaria geminación que separó al reino espiritual del reino temporal. Hemos mostrado que, en cierto momento de la historia política y religiosa de occidente, estos reinos se

correspondieron a su vez con los dominios de los fines últimos y de los fines inmediatos. El proceso de su geminación no ha sido un proceso de secularización de la política. Lo que sucedió fue, al contrario, que, a través de aquel proceso, en primer lugar la maquinaria espiritual buscó libertad frente a su dependencia de los gobernantes territoriales, en un intento de conquistar la ascendencia directa sobre la administración de la sociedad; a continuación, las maquinarias del poder territorial recuperaron, en diferentes modos y grados, alguna influencia sobre la formación de los fines últimos. Esta reapropiación del derecho a definir las finalidades últimas fue más radical en aquellas naciones más débiles que luchaban para sobreponerse a sus desventajas. El movimiento de reapropiación encontró menos resistencia donde quiera que una sociedad civil débil se mostrase incapaz de proponer objetos de identificación alternativos que pudieran responder a la necesidad de certidumbre a largo plazo. De manera análoga, los grupos, las clases y los movimientos... cuando son débiles necesitan proponer explícitamente y con vehemencia fines de largo plazo que permitan sobreponerse a la debilidad del momento. Así, según la circunstancia, los medios de la política sin límites (la capacidad para inducir devoción, la voluntad de sacrificio, el compromiso a largo plazo, las esperanzas o ilusiones de poder transformar la realidad) pueden estar en manos de movimientos o grupos. Mas hay momentos en los que estos medios caen en manos de los estados o de otros colectivos que controlan también el uso de la fuerza. Este último es el escenario más amenazador.

NOTAS DEL TRADUCTOR

a La cita en el cuerpo del texto aparece en francés, sin traducción, en el original inglés: "Lo sagrado nunca desapareció, sino que revirtió en otras esferas de la actividad humana, en particular en la esfera política".

b En el original se lee "otherworldly": extra-mundano.

c Por hierocracia debe entenderse el gobierno de los sacerdotes. Llamaremos hierócratas a quienes defienden tal sistema o participan de él. *Cfr.*, la clásica obra al respecto: Max WEBER, *Ensayos de Sociología de la religión*, Madrid, Taurus (3 vols.), 1998. Más recientemente, los textos de dicha *Sociología de la religión* en la edición de Enrique GAVILÁN (Madrid, Istmo, 1997). Véanse igualmente las contribuciones seminales de Walter ULLMANN, *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media* (Madrid, Revista de Occidente, 1971), y su *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1985.

d La edición original en francés es *Les trois ordres ou l´'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.

e En el original se lee “devote”, entre comillas.

f En el original se lee “devoted”, que podría también traducirse como “entregado”.

g “Governance” en el original inglés. Gaspare Nevola traduce como *governo*, a secas.

h Los ecos de Simmel son patentes en este paso. *cfr.*, Georg SIMMEL, “Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität”, 1908 [hay traducción inglesa, “Group Expansion and the Development of Individuality”, en Donald N. LEVINE (ed.), *On Individuality and Social Forms*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1971, pp.251-293].

i Agrupados por variables, los contrastes presentados por Pizzorno podrían esquematizarse como sigue:

Variable	Oriente	Occidente
1. Territorio y unidad política	Territorio unificado políticamente *manu militari*.	Territorio permanentemente dividido.
2. Movimientos de población	Escasos movimientos de población.	Escenario de grandes movimientos de población.
3. Gobierno	Emperador que es también la fuente de la legislación.	Autoridades militares divididas.
4. Separación de poderes temporal y espiritual	Autocracia imperial y militar que detenta el control sobre los asuntos religiosos.	Gobierno eclesiástico autocrático y unificado, en el que el papa actúa como fuente legislativa.
5. Práctica legal	Práctica legal que se encuentra en manos de juristas laicos y no de eclesiásticos, así como la presencia de un bien desarrollado y jerarquizado servicio civil de funcionarios laicos.	Territorio en el que la práctica legal se encuentra en manos de una clase eclesiástica —el clero— que virtualmente monopolizaba cualquier tipo de conocimiento.
6. Ecumenismo/ conciliarismo	Práctica del ecumenismo eclesiástico (esto es, el predominio de las asambleas religiosas sobre los titulares de los cargos eclesiásticos); práctica de la liturgia comunitaria (esto es, la participación de la feligresía como parte del ritual).	Presencia de una liturgia que, más que comunitaria, es *de* y *para especialistas* (si podemos servirnos de semejante término).
7. Celibato sacerdotal	Práctica del matrimonio de los sacerdotes y la aceptación de su plena pertenencia a la comunidad.	Clero al que se le exige un grado de ascetismo sexual más alto que el de la común condición humana.
8. Relaciones culto-creencia y forma de la liturgia	Predominio del culto sobre la creencia como criterio para el establecimiento de la ortodoxia; Una práctica litúrgica “materialista” (con pan y vino reales, con inmersión efectiva en la pila bautismal, con aceite verdadero, etc.,.), todo ello asociado a la idea de que el espíritu y la materia no constituían dos entidades separadas y opuestas sino que eran, más bien, manifestaciones distintas de una misma realidad última, y que la materia era “sede del espíritu” en no menor grado que el alma del individuo.	Afirmación del contenido de la creencia por encima de las modalidades del culto; liturgia fuertemente simbolista, alejada del mundo carnal y tangible (verter el agua sobre el bautizado en lugar de procurar su completa inmersión, el pan sin levadura, etc.) y que afirma las almas individuales, y no los objetos materiales, como depositarias de la espiritualidad.
9. Visión individual o colectiva de la salvación	La salvación vista como un proceso colectivo, no individual.	La salvación considerada como una conquista *individual*.
10. Pecado y penitencia	El pecado considerado como una separación de la comunidad y la penitencia como el proceso de reconciliación con ella —no una institución para el establecimiento de la culpa y la imposición del castigo individual. Un proceso, por lo demás, en el que el sacerdote es llamado a actuar como testigo más que como juez.	La penitencia considerada como la expiación de un pecado que expresa el fracaso del individuo, toda vez que el sacerdote se interpone entre el individuo y sus actos como un auténtico juez y no como un simple testigo.

j La coincidencia entre confines políticos y religiosos produce la subordinación de la maquinaria espiritual (caso del sintoísmo japonés). Del texto de Pizzorno se infiere que la no coincidencia tiene dos variantes: cuando los confines religiosos son más amplios que los confines políticos y cuando

los confines políticos son más amplios que los confines religiosos. Es decir, la fragmentación política dentro de una misma unidad religiosa (caso del cristianismo), y la fragmentación religiosa dentro de una misma unidad política (caso del califato). La hipótesis es que, en estos dos casos, la fuerza del aparato espiritual tenderá a incrementarse en el primer escenario (como en la cristiandad anterior al cisma) y a debilitarse en el segundo (exactamente como sucedió durante el período califal, o con el clero católico durante la reforma y la contrarreforma). El caso del califato plantea dos problemas, sin embargo, de particular interés para el lector familiarizado con la historia de la península ibérica. El primero se refiere a la patente falta de una clase sacerdotal en el islam. Y el segundo hace referencia a la proverbial tolerancia religiosa mostrada por el califato que contrasta con lo sucedido en otros momentos y lugares bajo similares condiciones (diversidad religiosa, subordinación del clero e intolerancia fueron rasgos de la edad moderna europea). Es probable que los dos problemas se encuentren relacionados hasta el punto de que el primer rasgo pudiera considerarse la causa del segundo. Volvemos a la hipótesis inicial de Pizzorno que podría ahora encontrar su radio de acción adecuado. La individualización refuerza las oportunidades de los funcionarios de la salvación... siempre y cuando esa casta funcionarial exista como tal casta. Otra cosa es que existan líderes religiosos que gocen de mayor o menor audiencia entre los distintos segmentos de una población unida militar y políticamente, pero atravesada por fracturas y diferencias tribales. Pero aquí, de nuevo, convendrá recordar que la individualización de la relación con dios no implica necesariamente el control individualizado de las almas.

Son probablemente los prejuicios de occidente sobre oriente los que nos han impedido hacernos cargo de estos matices. La mirada de occidente sobre el islam ha confinado la cultura islámica dentro de moldes doctrinales y religiosos, como si una cultura fuera exclusivamente la manifestación de una religión. Esta visión distorsiona la cultura, pues ninguna cultura procede exclusivamente de una experiencia religiosa. Más que de cristianos y musulmanes, deberíamos hablar de oriente y occidente, y tratar de ver cada uno de ellos desde ambos lados. El islam es una religión monoteísta. Al contrario que el judaísmo, la religión, por excelencia, vinculada a una colectividad a la que se tiene por el "pueblo elegido", el islam no necesita de un pueblo. Y al contrario que el cristianismo, religión vinculada a la presencia sobre la tierra de un personaje histórico, el islam no necesita de un *mesiah* o salvador. El islam remite a la idea de sometimiento: aceptar la voluntad de dios y cumplirla. Los personajes y los pueblos mueren. Las ideas tienen un ciclo más lento. Pero en el islam hay también una noción de profilaxis y de salubridad: aceptar la voluntad divina porque es buena para los hombres. Es saludable y la aceptación ha de ser voluntaria (la raíz árabe de islam hace referencia a lo que es saludable, pero también hace referencia a la paz: la salud de la comunidad). Desde el punto de vista de la filología, la idea de la paz se encuentra asociada al mismo núcleo de lo que entendemos por islam. De hecho, el islam —dicen los arabistas españoles— es la cultura de las tres des: *din* (religión), *dunia* (mundo, materia), *danla* (estado, organización política). Se trata pues de una cultura de la relación con dios, de la relación con el mundo y de la relación entre los hombres. Se trata de una cultura religiosa que tiende a ver las cosas de forma integrada. No es analítica, sino que ofrece explicaciones del mundo que se integran en alguna de estas tres esferas interdependientes. Y es una propuesta monoteísta, radicalmente monoteísta: no hay nada parecido a ninguna "trinidad", ni ángeles, ni santos, ni cadena alguna de "intermediarios" entre dios y los hombres [sobre todos estos asuntos, y también para lo que sigue, véase, Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *El reto del Islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo* (Madrid: Temas de Hoy, 1997), así como, del mismo autor, *Mundo árabe y cambio de siglo,* (Universidad de Granada, 2005)]. En particular:

* El creyente islámico no necesita de intermediarios (especialistas en lo espiritual) para relacionarse con dios (ni santos, ni ángeles, ni sacerdotes). Es una re-*ligión* basada en la re-*lación* directa con dios.

* Dios no es sólo creador, sino también sustentador. Aquí se encuentra la fuente de los problemas morales que se le presentan al creyente islámico: si dios es sustentador del orden, todo debería ser bueno. Se genera así una conciencia de remordimiento: el creyente es empujado a pensar que podría no estar haciendo las cosas según la voluntad de dios.

* La cultura religiosa se encuentra dividida en dos sub-espacios. El espacio privado (el más cercano al individuo, la familia), y el espacio público (el exterior). Es difícil encontrar nexos entre ambas esferas, y ello genera graves problemas, pues el círculo privado corresponde fielmente a las actividades de las mujeres, mientras que el exterior corresponde a las de los hombres. Aquí se quiebra el empuje integrador de la doctrina.

* El islam carece de iglesia y de institución eclesiástica. Ello influye en las relaciones sociales y en las relaciones privadas. No ha habido proceso de secularización o laicización. La religión nunca se ha separado de la política (¿qué habría que separar de qué?). No hay aparato eclesiástico al que marginar de la vida pública.

* El creyente islámico se caracteriza por una conducta de soledad en su relación con dios, no necesita de nadie para unirse a dios. Y por un comportamiento de solidaridad, de cooperación, fuertemente comunitario en la vida social.

* Hay poca inclinación, poco interés en el islam por ver físicamente. No hay obsesión alguna por las imágenes. Se trata de una cultura menos materialista. El islam se asocia a las ideas, no a la persona.

* Hay una fuerte dualidad en la cultura. Se mezcla en el islam lo extraordinariamente culto y refinado con lo más popular y vulgar. Las formas híbridas y culti-vulgares del islam se encuentran en todas partes.

No deberíamos olvidar que la cultura judeo-cristiana occidental es una cultura del espacio euro-americano, mientras que la del Islam pertenece al ámbito afro-asiático. En estos últimos dos siglos, la cultura euro-americana ha sido la agresora y la afro-asiática la agredida. No siempre fue así. Ni está escrito en lugar alguno que vaya a seguir siendo así para siempre.

k El original dice: "If a society is territorially defined, there is no longer a need for a spiritual class to define who and what the enemies should be". La dificultad de la traducción radica en los dos relativos "qué" y "quién", que no podemos escribir en castellano sin violentar la frase. "¿*Qué* son los enemigos?" es un tipo de pregunta que sugiere una definición externa, mientras "¿*Quiénes* son?" sugiere, al contrario, una definición que puede también operar de forma reflexiva: refiere a quienes son considerados enemigos, a la vez que a quienes se tienen a sí mismos por tales. Por ello sigo a Gaspare Nevola en este paso que él traduce así: "Se una società è territorialmente definita, viene a mancare la necessità di una clase spirituale che determini l'identitá di chi debe ritenersi nemico". Introducimos así la voz *identidad* en un paso en el que Pizzorno no lo había hecho.

l La versión italiana se aparta aquí del original inglés y entra de lleno en la relación —recurrente en la obra de Pizzorno— entre ideología y debilidad política. Con la autorización de Pizzorno, Gaspare Nevola escribe a continuación: "Como en otros casos, cuando un actor social se encuentra en posición de debilidad con respecto a quienes con él compiten, para compensar su inferioridad deberá intentar expandirse en la medida de lo posible. Una manera de conseguir esta expansión consistirá en producir racionalizaciones ideológicas de su propio papel y, a lo mejor, proponer planes para una futura sociedad en la que tal papel sea exaltado, pero que, al tiempo, resulten atractivos también para otros grupos y categorías sociales. Es así como conseguirá hacerse con sus propios aliados. Pero podrá suceder que este nuevo diseño de la sociedad conduzca a movilizar fuerzas sociales que, a raíz de la nueva valoración que reciben, encuentren razones para una acción autónoma. Estas fuerzas —los actores que las representan— terminarán así por controlar, por lo que a ellos concierne, los recursos inicialmente movilizados al servicio de los objetivos de los reformadores", en *Le radici della política assoluta*, p. 73. Se trata, evidentemente, de un añadido ya que, desde aquí, la versión italiana vuelve a coincidir con el original.

m Alessandro Pizzorno, que recoge la cita de Kantorowicz, se refiere a I Macabeos 3: 20. El texto aludido dice: "We will fight for our souls and laws". El paso, en la traducción española del Libro I de los Macabeos, corresponde en realidad a 3: 21, y no dice *almas* sino *vidas*. El paso completo, en *I Macabeos* 3: 20-21, reza así: "Ellos vienen contra nosotros llenos de insolencia y de maldad para llevarse nuestras mujeres e hijos y despojarnos. Nosotros combatimos por nuestras vidas y por nuestras leyes". Así lo entendieron también los traductores del libro de Kantorowicz al castellano, Susana Aikin y Rafael Blázquez, que traducen el paso igual que hemos hecho aquí. *Cfr.* KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, p.241.

n *Medieval polity* en el original. La traducción más apropiada sería "sistema político medieval". El concepto de sistema político —como el propio Pizzorno explicó en otro lugar— responde explícitamente a la exigencia de distinguir entre la esfera de acción política y otras esferas de acción social sin tener por ello que recurrir al ambiguo concepto de estado. La cautela, en este caso, está más indicada que en ningún otro. *Cfr.*, Alessandro PIZZORNO, "Condizione della partecipazione politica", *Le radici*, pp. 85-128, ver especialmente p. 99. Optamos, sin embargo, con el traductor italiano, por traducir como "ordenamiento político medieval", que, más débil que "sistema" y más acorde con el contexto todavía descentralizado y contestado de los entramados políticos del medioevo, no hace violencia, sin embargo, a la observación anterior sobre el sentido de *polity*.

ODIOS PRIVADOS, AMISTADES PÚBLICAS: LAS RAÍCES DE LA *POLÍTICA ABSOLUTA* EN LA OBRA DE ALESSANDRO PIZZORNO

LEOPOLDO A. MOSCOSO

– I –

Si la *política absoluta* se alimenta de la reflexividad del poder, es decir, de la capacidad que éste tiene de determinar sus propios límites desde dentro, entonces la política limitada, su indexación negativa, empieza allí donde el poder reflexivo de la política absoluta se encuentra frente a un nuevo actor, hasta entonces no reconocido por el sistema, y no incluido en él por consiguiente. La proveniencia de ese nuevo actor —hasta el momento no reconocido e irreconocible— puede ser genuinamente exterior en el sentido etnográfico de la palabra, pero el enemigo exterior suele buscar o bien sembrar el terror o bien la aniquilación de sus adversarios, y rara vez busca, en cambio, modificar la constitución interna de su oponente. Lo más frecuente es que el actor que presiona por su entrada —y que pone, por tanto, en tela de juicio el *statu quo* vigente —proceda de los movimientos centrífugos generados por el propio sistema de poder de la política absoluta. Se trata, en otras palabras, de odios privados que conducirán a la formación de nuevas amistades públicas, y que desafiarán el poder reflexivo de la política absoluta, demandando el reconocimiento innegociable de un actor hasta el momento invisible y excluido del sistema. La demanda de ese reconocimiento habrá de verificarse en nombre de intereses e identidades más amplias que los, a primera vista, susceptibles de ser rastreados en el grupo que presiona por su inclusión. Sus integrantes apelarán a su disposición a inmolarse en el altar de la patria, o al sacrificio del

revolucionario que combate por los derechos de otros, o a la solidaridad de la clase, de los de abajo, etc.

Tratamos, en todo caso, de una intuición que ya estaba presente, de manera nada secreta, en los escritos de Georg Simmel de comienzos del siglo XX. Pero, para comprender correctamente las relaciones entre la política absoluta y su implícito opuesto, la política limitada, benigna, o mitigada, daremos antes un paseo por los orígenes intelectuales de la noción de *momento absoluto de la política*, por la política sin límites. Sólo después de coronada esa labor, podremos regresar al principio.

Algo que el altar de la patria, la solidaridad de clase o la inmolación del insurrecto en el momento del asalto a los cielos tienen en común con ese otro momento de la política que también podríamos llamar *totalitario* es que, en esas situaciones, lejos de aparecer como un subsistema de organización de la experiencia humana, la política es vista como la actividad suprema. Cuando a la práctica del compromiso político y al ejercicio de la voluntad política no les es impuesto límite alguno, cualquier hecho social queda situado *sub specie politicae*, interpretado a través de la política y visto como susceptible de transformación por la vía política. Alessandro Pizzorno designa como "política absoluta" el estado de cosas que esta imagen representa[1].

Se trataría, entonces, de ver las circunstancias bajo las cuales la política se vuelve el tipo de actividad autorizada a dictar las reglas de conducta de todas las actividades humanas y sociales relevantes, incluyendo con frecuencia aquellas cuyo desarrollo ha quedado confinado en el interior de la esfera privada, toda vez que estas últimas son esencialmente evaluadas por las consecuencias políticas que pueden acarrear: "lo privado es político" – decían algunas no hace tanto. Bajo tales circunstancias, la acción política puede verse como el único tipo de acción capaz de transformar la sociedad y, por consiguiente, el único a través del cual la vida de la humanidad, o de una nación, clase, grupo, etc., puede mejorar hasta aproximarse a un ideal

1 Para lo que sigue, Alessandro PIZZORNO, "Politics Unbound", aparecido por vez primera en Charles S. MAIER (ed.), *Changing Boundaries of the Political (Essays on the Evolving Balance between the State and Society, Public and Private in Europe)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 27-62. Existe una traducción al italiano de Gaspare Nevola publicada en Alessandro PIZZORNO, *Le radici della política assoluta e altri saggi*, Milán, Feltrinelli, 1993, pp. 43-81, y ahora también la versión española que presentamos en este volumen.

dado. Sólo bajo esas condiciones sería posible predicar de la vocación política tanto como de la participación política que son las elecciones más altas a las que un individuo puede posiblemente aspirar, pues dictan a la persona fines que habrán de prevalecer sobre aquellos otros dictados por su propio interés egoísta. La política absoluta será considerada no tanto, o no solamente, como la representación de una cierta forma de organización de un sistema político, sino más bien como un modo de concebir y, posiblemente también, de manejar, los instrumentos considerados capaces de llevar a su realización una forma deseada de la sociedad.

Las premisas ideológicas que justifican este modo absoluto de relacionarse con la política pueden enunciarse en los términos de Pizzorno: si sólo la buena sociedad puede procrear buenos seres humanos, entonces la acción política orientada hacia la generación de una buena sociedad debería constituir la actividad moral suprema. Ahí, en el trampolín de la *etocracia,* los encontramos a todos, desde Maquiavelo al Barón d'Holbach, desde los jacobinos hasta Trotski, convencidos de que, cuando los hombres no saben, no pueden, o no quieren poner sus principios morales al servicio de la república, será ésta la que habrá que poner la actividad política de sus dirigentes al servicio de la regeneración de la moral ciudadana, haciendo así regresar la actividad pública al viejo axioma de que es la ley la que hace al hombre y no el hombre el que hace la ley. De modo que el escenario propicio para la gloria de un dirigente virtuoso es aquel que le permita convertirse en el restaurador de un estado corrompido y decadente, atenazado por la ignorancia inconsciente, por el prejuicio convertido en principio infalible, por la sacralización del vicio y de la iniquidad, por la falsa opinión elevada a la categoría de axioma, y por la injusticia rampante convertida en derecho inalienable[2]. En la medida en que cada una de las actividades humanas —sean éstas educativas, profesionales, artísticas o de solaz— puedan ser objeto de juicios morales, deberían en primer término ser objeto de un juicio político. La política es lo que proyecta las actividades humanas hacia su futuro. Lo que en ella cuenta no es el bienestar de los seres humanos del presente sino más bien la felicidad alcanzable de la humanidad del porvenir. Los imperativos morales no existen con respecto a

2 El escenario es el del barón D'HOLBACH, en su *Etocracia. El gobierno fundado en la moral*, Pamplona, Laetoli, 2012 [original en francés de 1776].

los vivos sino con respecto a la humanidad del futuro, con la posible excepción de aquellos contemporáneos que están comprometidos en la tarea de hacer llegar ese estadio final.

Así descrita, la política absoluta aparece como una forma extrema, incluso maligna o patológica, de concebir la política. Una concepción en la que el compromiso total y la devoción a una causa terminan por abolir, en la práctica, todas las circunstancias inmediatas y cotidianas de la vida política. Tendemos a verla como un exceso propio de la embriaguez revolucionaria. Pero la idea de una política absoluta no se encuentra aislada; no puede ser fácilmente extirpada de los acontecimientos y atributos más normales de la vida política moderna. Bastará sólo recordar que el estado moderno es la institución que puede requerir legítimamente de sus miembros el sacrificio de sus propias vidas.

Además, en el estado moderno, la política establece los confines entre sí misma y las otras actividades. Para definir qué es aquello que se encuentra dentro y qué se encuentra fuera del radio de acción de la política hacen falta leyes, o la abolición de leyes, es decir, decisiones políticas, actividad política y discurso. Podemos designar este haz de recursos como el "poder reflexivo de la política". En este poder se encuentran las raíces de la concepción absoluta de la política. Si la política es la que decide sobre sus propios confines, habrá ocasiones en las que éstos se expandirán más allá de todo límite, y no quedarán establecidos, por así decir, en lugar alguno. La política absoluta, por consiguiente, no puede ser simplemente explicada y puesta en su lugar como si se tratase de una patología momentánea, o cíclica, de la desviación ideológica. Algún mecanismo, más permanente, de nuestras instituciones se encuentra en funcionamiento detrás de ella. Debemos examinarlo con más detenimiento.

Las teorías hidráulicas de las "religiones políticas" fueron populares, explica Pizzorno, porque operan como un "paraguas teórico" de dos posiciones ideológicas fuertemente atrincheradas. Una es la visión secular de la política, basada en la idea de que la política absoluta es una forma patológica porque mezcla religión y política. Extirpemos "lo absoluto" de la política —proclama— y ésta volverá a ser razonable. La otra es la visión conservadora de la política limitada, basada en la idea de que la sociedad necesita, desesperadamente por desgracia, de los valores compartidos, pero

que éstos *no* deben ser asunto de la política, lo que nos deja —como vieron Carl Schmitt y otros— ante el decepcionante escenario de deber elegir entre el nihilismo *wertfrei* propio del objetivismo positivista, y el conflicto de todos contra todos que inevitablemente sigue a la libertad de conciencia[3]. Frente a semejante alternativa, la política absoluta deja de tener apariencia de política, y adopta una configuración religiosa distorsionada y perversa.

Pizzorno cree que ambas visiones son demasiado ingenuas, pero tienen la virtud de llamar la atención sobre las relaciones entre política y religión. Como advierte Pizzorno, se trata de la observación hecha por G.W.F. Hegel en un célebre paso (§ 270) de la *Filosofía del Derecho* (1821), cuando vio en el origen del estado a una "organización consciente de sí, racional y ética" que yacía bajo la disolución de la unidad religiosa de Occidente. De manera análoga, Marx, en *La Cuestión Judía* (1844), concibió el estado como una entidad que asumía para sí la función tradicional de la iglesia, la función de crear una "comunidad ilusoria" (*illusorische Gemeinschaft*). En efecto, leemos en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel* (1844), el papel del estado está tan sacralizado como la religión, y es igual de ilusorio que ella. De ahí que —prosigue Marx— si uno quiere, en lugar de "poner la historia al servicio de la filosofía", "poner la filosofía al servicio de la historia", sea preciso "transformar la crítica del cielo en una crítica de la tierra". Ello implica, para el filósofo alemán, tomar conciencia de que la sociedad se encuentra dividida en clases y por intereses en colisión, de modo que alguna institución omnicomprensiva resulta necesaria para producir la ilusión de que la sociedad puede estar unida. Cuando la iglesia, ella misma desmembrada y fraccionada, dejó de ser capaz de desempeñar esta función, fue el estado el que emergió en su lugar.

Con todo, escribe Pizzorno, estas indicaciones no contienen una verdadera teoría. Se trata de un puñado de sugerencias. Es preciso entender mejor qué mecanismos producen la institución "funcionalmente equivalente" cuando quiera que ésta se necesita, cuáles son las funciones "normales" de las instituciones políticas cuando la iglesia parece encontrarse al mando de la función unificadora, y viceversa, cuáles son las

---

3 Véase Carl SCHMITT, "Die Tyrannei der Werte", en *Säkularisation und Utopie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 37-62.

funciones “normales” de las instituciones religiosas cuando la función unificadora está siendo desempeñada por el estado.

Una manera de vérselas con estas preguntas es considerar que la “política” como categoría diferenciada tiene —sin perder de vista la ruptura de la continuidad con el mundo clásico— un origen histórico notablemente reciente. Cualquiera que sea el momento en el que se quiera datar ese origen, es solo a partir de entonces que uno puede legítimamente hablar de política como una actividad diferenciada. Con anterioridad a ese momento (teniendo en cuenta, de nuevo, me parece a mí, la discontinuidad con el mundo grecolatino) la religión y la política deben considerarse indiferenciadas, sin que exista manera alguna de discriminar qué es política y qué religión cuando se observan ciertas funciones o ciertas actividades. Se trataría de concebir la política moderna —“lo que llamamos la política”, escribe Pizzorno— como si emergiera de la caída, o del debilitamiento, de alguna clase de discurso religioso (teológico), de modo que cada vez que éste se debilita aparece esa otra cosa, tan mezquina para algunos, que llamamos política. Aquí, escribe el maestro Pizzorno, habría que separar dos problemas. Uno es la cuestión del nacimiento de la política *entendida a la manera moderna*. El segundo sigue siendo la pregunta planteada por el propio Pizzorno: ¿cuándo fueron levantados los cimientos para una política absoluta dentro de las instituciones occidentales?

Habíamos empezado haciendo referencia a un tipo de teoría que sostiene que las premisas del fenómeno de la política absoluta debían ser rastreadas en el proceso de diferenciación entre la política y la religión. Los ejemplos históricos a los que entonces nos referíamos ponían de relieve la dificultad de determinar el origen y la naturaleza de semejante proceso. De hecho, subraya Pizzorno, el mismo concepto de diferenciación de funciones resulta ambiguo. La idea es que dos tipos de funciones que son ahora desempeñadas por dos individuos o estructuras diferentes eran previamente ejecutadas de manera indivisible por un único individuo o una única estructura. En el funcionalismo estructural de cuño evolucionista ello representa la idea central para una teoría general del cambio social. Sin embargo, lo que suele quedar sin explorar o, en el mejor de los casos, no es hecho explícito, es cómo tiene lugar esta diferenciación y por qué las dos ramas que de ella derivan han de ser aquellas que creemos ver en las

instituciones ahora divididas (política y religión) y no otras igualmente concebibles. Desde la experiencia de la moderna división institucional, en otras palabras, somos inducidos a inferir la persistencia de funciones analíticas diferenciadas como una constante en todas las sociedades. La emergencia de estructuras diferenciadas (por ejemplo, la iglesia y el estado) se explica entonces como el proceso de emancipación de la una con respecto a la otra. Si miramos hacia oriente persiste la incertidumbre. Pizzorno tiene razón: no es muy clarificador.

La historiografía puede sugerir una reconstrucción alternativa del proceso de cambio social. Esta reconstrucción trataría de describir la naturaleza cambiante de los lazos y de los límites que identifican esa colectividad a la que le son asignadas las finalidades últimas —una colectividad que, por consiguiente, determina la identidad de los individuos en última instancia. Podríamos entonces ver cómo los períodos de política absoluta desempeñan un papel crucial en este tipo de trayectoria. La política absoluta tiende a establecer controles monopolistas del conocimiento (nobleza togada, *funcionarios del más allá* que actúan al servicio de la verdad revelada como custodios e intérpretes de los textos, intelectuales orgánicos, etc.); controles exhaustivos de las reglas de militancia y de conducta (cuya trasgresión determina la inclusión/exclusión del devoto); estrictos controles de la devoción; y una imagen o definición de los enemigos, del infiel, del irredento.

Estos tipos de control tienen un aspecto en común: asumen que la colectividad es una entidad unificada. Parecen negar la presencia de diferencias y divisiones. Pizzorno nos propone considerar, en una ceremonia de legitimación de la autoridad de algún poderoso guerrero, la extraña presencia del eclesiástico. En calidad de eclesiástico, él es una persona extraña al poder mundano, excluida del uso de la fuerza y, sin embargo, parece ser también una figura indispensable cuando quiera que el poder haya de ser reconocido y aceptado por la colectividad. Serían éstos, cree Pizzorno, hechos difíciles de explicar si no hubieran sido tan comunes a lo largo de la historia. La necesidad de la presencia de los componentes inermes de la colectividad en el mismo momento en el que el poder recibe reconocimiento y se convierte en "autoridad" ha sido designada, en una conocida fórmula, como *el poder ritual de los débiles*. Puede tomar la forma de la inversión del estatus (el subalterno se eleva a predominante); de la

humillación ritual del poderoso (como en la fórmula *servus servorum dei* en la consagración papal); del compromiso de servir a los débiles (como en las vigilias de los caballeros medievales); o de técnicas similares que mortifiquen al poderoso. En las sociedades tribales, la presencia de los débiles es a menudo directa, y se circunscribe a lo que Van Gennep llamó "las fases liminales" de la sociedad, es decir, a los ritos de paso propiamente dichos[4]. Pero con la creciente complejidad en la división social del trabajo, "aquello que en las sociedades tribales no era sino principalmente un conjunto de cualidades de transición entreveradas con estados definidos de la cultura y de la sociedad, se ha convertido en un estado institucionalizado"[5]. Este estado se encuentra encarnado en la profesión eclesiástica.

El extraño poder conferido a las clases desvalidas de la sociedad, o a sus representantes, en los procesos rituales en los que el poder recibe reconocimiento puede interpretarse de dos maneras. Una de ellas es la "interpretación estructural", digamos *maquiaveliana* en su naturaleza. En ella, el poder ritual de los débiles es visto como poco más que una mistificación, cuya única razón de ser es la de poner "la política" al servicio de "la religión". Más exactamente, es concebido como una astuta técnica de control social que hace más fácil para los poderosos el gobierno de la sociedad. Los mismos períodos transitorios en los que los poderosos son humillados, los estatus revertidos, y en los que se da a los desvalidos la experiencia de la autoridad, son simples válvulas de escape, estados ilusorios desde los que los subordinados retornan más aquiescentes y sumisos a la vida productiva cotidiana. Cuando se crea toda una maquinaria

---

4 Véase, a tal efecto, la célebre contribución de Arnold VAN GENNEP de 1909 en *I riti di passaggio*, Turín, Universale Bollati Boringhieri, 1981.

5 Victor TURNER, *The Ritual Process*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1969, p. 107. Citado por Pizzorno, que añade que la conciencia de estar representando a los desvalidos y, por consiguiente, de ser capaces de sostener una norma ética superior, estaba bien claro en la concepción eclesiástica de las funciones separadas dentro de una comunidad cristiana. De aquella conciencia se seguía la idea de que el gobernante es responsable frente a la identidad popular considerada en el largo plazo, y simbolizada e interpretada por la iglesia, y que, por tanto, la iglesia estaba cualificada para ofrecer la competencia de una autoridad judicial, a tal efecto establecida, que pudiera reconocer —si así fuera procedente— la culpa del gobernante. Para un análisis clásico de estos temas, Pizzorno remite a Fritz KERN, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Nueva York, Harper & Row, 1970, pp. 97-110.

para representar a los indefensos, sus representantes se unen a los verdaderamente poderosos en el reparto de los beneficios del poder. La ilusión es perfecta.

A la interpretación alternativa podríamos llamarla "comunitaria". En la base del poder ritual de los débiles se encuentra la necesidad de la comunidad de revalorizar, periódicamente, su unidad. La presencia de los desvalidos en el proceso de la formación del poder es la garantía de la identidad colectiva. En semejante proceso, las clases débiles y las fuertes se encuentran en una suerte de unión mística. No se trata simplemente de una unión momentánea, o ilusoria. Más allá de la garantía de la unidad, las clases desvalidas están en posesión de algo relevante que ofrecer a los poderosos. Viviendo privadas de poder y de éxito, su existencia se desenvuelve en medio de una especial tensión hacia el futuro, en el que puede que tenga lugar alguna suerte de redención que habría de poner fin a sus miserias y dependencias. Las clases que ya se encuentran en posesión del poder y del éxito tienen menos razones para conocer tensión alguna hacia el futuro. Pero la colectividad en su conjunto puede requerir de esta tensión, necesitando así esa contribución tan especial de las clases bajas o de sus representantes[6].

Ambas interpretaciones no se contradicen necesariamente. Una u otra se encontrará más cercana a los hechos en función del grado de peligro o de tranquilidad que la colectividad afronta. Cuando la colectividad *no* se encuentra en peligro, el poder ritual de los débiles no habrá de tener influencia sobre las jerarquías sociales cotidianas. Cuando la colectividad *sí* se encuentra en peligro, los poderosos de siempre tienen tanto que perder como los indefensos de toda la vida. La solidaridad generada en los ritos tenderá a verificarse también en lo que respecta a las esferas instrumentales cotidianas. La insistencia del filósofo Confucio en el valor del rito (*Li*), incorporado a su célebre *doctrina de la rectificación de los nombres,* en aquel período *de los estados en lucha* durante el cual el filósofo estuvo activo, podría ser una buena ilustración de este principio. El *país del centro*

6 Turner se inclina hacia la segunda interpretación. Las afirmaciones más explícitas sobre la tensión hacia el futuro como rasgo característico de aquellos que han quedado privados de poder y de éxito, deben encontrarse en un Weber que escribía bajo la influencia de Nietzsche. Las religiones redentoristas representan la solución al problema de la teodicea para las clases desvalidas. La tensión hacia el futuro es una función de la presente privación de poder.

se desmiembra, y Confucio es, *ora* enviado al exilio por unos, *ora* reclamado por otros, pues todos cuantos tienen el control de la violencia necesitan también del poder ritual de los débiles. Los estados rituales evolucionarán entonces, naturalmente, bajo la forma de acción colectiva. Como consecuencia de todo ello, la posición social relativa de la clase ritual —que se encuentra a cargo de los ritos y de los sacrificios, pero que también representa a la parte más débil de la sociedad— quedará reforzada. Sus visiones, estilos y procedimientos habrán de inspirar a la gobernación de la sociedad más de lo habitual. Éste será también un momento en el que la tensión hacia el futuro resultará necesaria para superar el presente estado de incertidumbre. En otras palabras, la perpetuación de la identidad colectiva sobre el tiempo pasará a ser vista como un interés real común a ambas partes de la sociedad.

La política trascendental y absoluta es de esa naturaleza. La renovación o la compactación de la identidad colectiva, la tensión hacia el futuro, hacia un cambio radical de la situación, son todos ellos rasgos que han de encontrarse entre sus ingredientes esenciales. Definir los fines últimos de las actividades sociales; determinar quiénes han de ser los enemigos de la sociedad; prescribir las reglas de la vida cotidiana e inducir estados de devoción en individuos especiales o en circunstancias especiales; recibir poder ritual a través de la representación de los débiles... Todo esto parece poder suficiente, parece todo lo que puede existir en términos de recursos sociales de poder. Con una excepción que es, de hecho, fundamental: la habilidad en el uso de la fuerza. La capacidad para emplear la fuerza iba a ser considerada la alternativa real al poder espiritual. De hecho, en Europa, los movimientos de reforma eclesiástica habían tenido sus orígenes, sobre todo, en el *movimiento de la Paz de Dios*[7]. Y cuando conquistaron el papado, los reformadores, predicando las cruzadas, esperaban encontrar un modo de restablecer el derecho a asignar fines espirituales al uso de las armas.

Esta noción del uso de la fuerza como algo distinto y específico nos persigue todavía hoy cuando concebimos al estado, en términos weberianos,

7 *Cfr.*, citado por Pizzorno, Georges DUBY, *The Three Orders* or *Feudal Society Imagined*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 276 [edición en castellano, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Pretel, 1980].

como la institución que detenta el monopolio del uso (legítimo) de la fuerza; o cuando establecemos una distinción radical entre consenso y coerción en la relación entre gobernantes y gobernados. Y si uno simplemente considera las relaciones entre individuos, seguramente hay razones para trazar alguna distinción entre el individuo que, con el uso de los músculos o la amenaza de las armas, coacciona a otro a hacer algo, y el individuo que induce a otro a hacer lo mismo con el uso de recursos que, lo que quiera que en concreto sean, pueden llamarse “espirituales”. De esta segunda persona diremos que controla *intrínsecamente* la voluntad del otro. Pero si uno considera el uso de la fuerza en términos políticos y militares, cuando ello implica la acción colectivamente organizada, entonces la distinción es mucho menos nítida. El mismo Weber había observado que las organizaciones militares y la acción militar son posibilitadas por tipos de relaciones sociales que se encuentran muy cercanos a las formas de devoción religiosa. Y es menester —advierte Pizzorno— que estemos atentos al menos a la inevitable circunstancia de que “la fuerza no puede usarse para ordenar el uso de la fuerza”. Algún otro principio debe, en este caso, encontrarse en funcionamiento. Tal vez —ahora sí— haya que dar la razón a Walter Benjamin contra Carl Schmitt.

El hecho es que, detrás de la citada dicotomía de las formas de control, se esconden dos dimensiones bien diferentes. En la primera dimensión, la dicotomía se refiere a las diferencias de sincronización y de amplitud de los efectos del control. El espiritual es ese control que *tarda* en producir sus efectos. Si consideramos su forma más típica, la *enseñanza* (la función de enseñar distingue a todas las clases sacerdotales en las religiones tradicionales) y la contrastamos con los mandamientos o las *órdenes*, la más típica forma de relación de control basada en el uso de la fuerza, podremos ver cómo la enseñanza actúa sobre el largo plazo y en una enorme variedad de situaciones. El mandamiento tiene, por el contrario, efectos inmediatos: incluso si la ejecución de la orden es diferida, el contenido de lo que ha de hacerse es específicamente definido por la orden misma (convendrá advertir que, de acuerdo con la fórmula escolástica, la espada temporal pertenecía al dominio del *usus immediatus*). Además, la jurisdicción inherente a las dos formas de control tiene diferentes tipos de límites. La enseñanza, que implica la conversión y el proselitismo o, de alguna manera, la modificación de las identidades, carece de confines

predeterminados que limiten su mensaje, y se mueve sin un horizonte fijo; su audiencia no puede ser jurisdiccionalmente definida. La orden, de otro lado, posee un contenido específico y fronteras predeterminadas. Se establece de antemano quién ha de obedecer. Fuera de su jurisdicción se encuentran sólo los enemigos (exteriores o interiores, los infieles, los delincuentes, los herejes, etc.), que son entonces los objetos del uso de la fuerza.

– II –

Cuando examinamos el funcionamiento del término lucha o conflicto social en el plexo lingüístico de la filosofía política occidental, encontramos cómo la tradición occidental ha identificado la propensión al conflicto en dos clases de situaciones:

a) Lo encontramos, por un lado, al tratar de la unidad política del estado. La pregunta era aquí qué lugar puede haber para los conflictos entre partes que nacen como portadores de intereses privados pero que miran a la conquista del poder del estado. Tal es el escenario del *conflicto político*. Cómo se abre y se cierra el conflicto político se puede leer en Maquiavelo, en Hobbes, o en Carl Schmitt.

b) De otro lado, nos lo encontramos también al tratar de la naturaleza y destino de los sujetos de la acción cuyas raíces han de buscarse fuera de la actividad del aparato del estado. La pregunta era aquí sobre los mecanismos que producen fines que se proponen como superiores o, en todo caso, extraños a la actividad del estado. Tal es el escenario del *conflicto social*. Es en el paso de Maquiavelo a Marx donde encontramos las respuestas.

En su *proemio alle Istorie Fiorentine*, Maquiavelo, obsesionado con la fórmula de la estabilidad política, observa cuidadosamente los conflictos y asegura que éstos son esenciales para entender la naturaleza del orden político y para poder juzgarla. La historia de una ciudad debe ser escrita —insiste— no como la historia de sus guerras contra pueblos y príncipes forasteros, sino como una historia de sus discordias civiles y enemistades intestinas. En sus *Discorsi* (I: 2–4), el florentino llega a asegurar que los

conflictos civiles son una ventaja para la república. Hay en la obra del republicano una teoría de los conflictos, integrada por un conjunto de proposiciones que indican por qué nacen, qué efectos tienen, en qué circunstancias son ventajosos y cuándo, en cambio, dañan los intereses públicos. Hela aquí.

Los conflictos favorecen a la cosa pública cuando miran a conquistar en favor de una parte —hasta ese momento excluida— el derecho de hacerse presente en el gobierno de la ciudad. Perjudican, por el contrario, cuando los conflictos buscan la aniquilación del adversario. Son buenos cuando se manifiestan en la disputa, pero no en la violencia y a la última sangre. Cuando miran a generar nuevas leyes y, en general, innovaciones institucionales y no el exilio de los perdedores (*Discorsi,* I: 2–4, *Istorie Fiorentine*, III, 1)[8]. El objetivo de la parte que promueve la lucha es concebido como el de hacerse reconocer y aceptar por la parte contraria. Busca, en resumen, una nueva distribución del honor y de la dignidad. Tres ventajas, en fin, siguen a este tipo de conflictos, según el *Machiavelli*: 1) genera innovaciones institucionales que amplían el acceso a la cosa pública; 2) garantiza la libertad de los ciudadanos: todas las leyes que en una ciudad se promulgan a favor de la libertad de los ciudadanos nacen de la desunión entre los grandes y el *popolo minuto*; 3) fomenta la participación en la vida pública y, por tanto, moviliza las energías de la colectividad, que pueden así dirigirse hacia el exterior. Así en la república romana, concluye el filósofo...

> [c]uando los vencedores son los únicos supervivientes, habiendo aniquilado o mandado al exilio al vencido, y se quedan solos en el gobierno para legislar de acuerdo con sus ambiciones privadas, es inevitable que — antes o después— la parte vencedora se divida a su vez y se reaviven las luchas internas. Conflictos de este tipo nacen

8 "Se equivocan quienes condenan las divisiones y tumultos entre los nobles y la plebe, despreciando aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma, y prestando mayor atención al ruido y al griterío que de tales tumultos nacía que a los buenos efectos que los tumultos alumbraban; sin darse cuenta de cómo en toda república hay siempre dos humores distintos —el del pueblo y el de los grandes— y de como todas las leyes que se promulgan a favor de la libertad nacen de la desunión entre ellos, como fácilmente se puede ver que sucedió en Roma (...). Los deseos de los pueblos libres en raras ocasiones resultan perniciosos a la libertad, porque nacen, o bien del estar oprimidos, o bien de la sospecha de poder llegar a estarlo". (*Discorsi*, I: 4) [La traducción del original en italiano es mía].

> cuando se encuentra en juego no el honor del público sino las cosas, no el reconocimiento de los derechos sino la posesión de riquezas. La avidez de riquezas —a diferencia del deseo de ver el propio honor o los derechos respetados— no tiene un término natural (*Discorsi,* I: 37).

Estas proposiciones se apoyan en una micro-fundamentación. La teoría que las justifica remite a las motivaciones de la acción individual. Lo que mueve a los ciudadanos a la acción son sus deseos de acrecentar la reputación de la que gozan en su ciudad. Ello puede obtenerse mediante acciones en la *esfera pública* —procurando a la ciudad éxitos bélicos o diplomáticos—, o con acciones en la *esfera privada* —procurando favores a amigos y familiares, que son después empleados como partisanos— (*Discorsi,* I: 2; *Istorie,* III: 5; VII: 1). En otras palabras, los conflictos son nocivos si están motivados por ambiciones de reconocimiento y aprobación privadas. Son favorables a la fortuna de la ciudad cuando nacen de ambiciones de reconocimiento público. Este tipo de reconocimiento público es más buscado cuando el enemigo exterior presiona y hay motivos para hacer acallar las divisiones privadas; cuando la amenaza externa cesa, la ciudad vuelve a dividirse en sectas (*Istorie*, III: 1).

A la vista de lo anterior, ¿qué hacer con las preguntas de Tucídides, de Maquiavelo, y de tantos otros? ¿Puede el estado albergar conflictos en su interior? ¿Qué relación hay entre los conflictos sociales y las situaciones individuales de igualdad y libertad?

La respuesta clásica a la primera pregunta es que la discordia nunca beneficia a la cosa pública, porque es imposible mantener los conflictos entre partes dentro de unos confines: conducen todos ellos a la guerra civil. Los conflictos alimentan las identidades partisanas, y el estado, en cambio, se tiene en pie sólo si es capaz de abolir toda identidad colectiva que se presente como autónoma con respecto a su autoridad.

De otro lado, afirma Pizzorno que el conflicto y la discordia aseguren —como Maquiavelo creía— la libertad de los ciudadanos no es más que una ilusión. Porque, cuando se organizan partidos antagonistas, el individuo está condenado a convertirse en el esclavo de una u otra parte. Más esclavo que si fuera un súbdito del estado, porque queda atado a vínculos privados no regulados por las leyes y sujeto, por tanto, a la más absoluta

arbitrariedad. Pero es de ahí de dónde veníamos: de las divisiones en el interior de la unidad política. Ello exige describir, con la máxima nitidez que sea posible, cómo se relacionan entre ellos los confines políticos y los confines religiosos. Se trataría de reconocer, en primer lugar, qué hay —si es que hay algo— de verdaderamente *secular* en el paso de la *Theologia Politica* a la *Œconomia Politica*. Pizzorno cree que es un error hablar de una política que se emancipa de la moral. La política nunca ha dejado de tener que ver con la moral. Hablamos de una política que se independiza de la maquinaria del poder espiritual y queda fuera del control de los funcionarios del más allá. ¿Cómo se produce ese proceso de independencia? La hipótesis es, en pocas palabras, la siguiente.

La coincidencia entre los confines políticos y los religiosos (las situaciones, es decir, en las que el enemigo coincide con el infiel) produce la subordinación de la maquinaria espiritual (Pizzorno menciona el caso del sintoísmo japonés). Cuando esta coincidencia no se produce, aparecen dos escenarios. Pueden coexistir, pero en occidente se detecta con claridad una secuencia temporal: un tránsito desde la fragmentación política dentro de una unidad religiosa a la fragmentación religiosa dentro de la misma unidad política.

El primer escenario consiste en que los confines religiosos sean más amplios que los confines políticos; es decir, la fragmentación política dentro de una misma unidad religiosa (Pizzorno alude al caso del cristianismo anterior al cisma de la iglesia romana de occidente). En este escenario, los enemigos en las guerras del mundo no coinciden con el infiel. Afloran, por tanto, las condiciones para una política de la trascendencia: están dadas las condiciones para que prevalezca el aparato religioso. Cuando esta tentativa fracasa (pensemos en el intrincado tránsito histórico que arranca con la bula del papa Bonifacio VIII en 1302 y que conduce al cisma y a la reforma), queda un espacio para la cimentación del estado moderno sobre el principio de la contigüidad territorial.

El segundo escenario consiste, en cambio, en que los confines políticos sean más amplios que los confines religiosos; es decir, la fragmentación religiosa dentro de una misma unidad política (Pizzorno menciona el sorprendente caso del califato musulmán, o el del cristianismo después del cisma, y especialmente a partir de la reforma protestante). En tal escenario, el poder de los funcionarios del más allá tenderá a debilitarse.

Es verdad que el caso del califato plantea dos problemas. El primero obedece a la patente falta de una clase sacerdotal en el islam. El segundo se refiere a la proverbial tolerancia religiosa mostrada por el califato, que contrasta con lo sucedido con el cristianismo occidental desde el cisma (diversidad religiosa, subordinación del clero e intolerancia fueron las señas de identidad de la primera Edad Moderna europea). Es probable que los dos problemas se encuentren relacionados hasta el punto que la ausencia de clase sacerdotal pueda verse como la causa de la tolerancia religiosa, pero no perseguiremos este filón.

Dos observaciones parecen justificadas acerca de las consecuencias, podríamos decir, *ideológicas*, de este último escenario de división religiosa dentro de una unidad política. Las guerras de religión y la retórica del tiranicidio aparecen en la Europa Moderna como dos manifestaciones teórico–prácticas del ejercicio del poder y la violencia. Ambas se encuentran activas en Europa desde el Renacimiento hasta la época de las revoluciones sociales clásicas. John Locke, que había insistido contra Hobbes en la imposibilidad de equiparar el estado de naturaleza con el estado de guerra, nos recuerda, en su *Second Treatise*, el significado de la palabra *re–bellum*. Es decir que, incluso si el estado de naturaleza no equivale al *bellum omnium contro omnes,* el estado de guerra implica al menos un regreso, y la guerra de religión será vista por muchos como, justamente, un regreso al estado de naturaleza. Por otro lado, la noción y la práctica del tiranicidio se encuentran activas desde la Edad Media y se reactivan en las revoluciones de Inglaterra y Francia. A partir de estos ingredientes desarrolla la cultura europea una comprensión auto–reflexiva del conflicto y del orden social.

La forma en la que Hobbes había condenado el conflicto nace de una nueva teoría del estado y de la función que éste desempeña en la protección de la seguridad de los individuos y en la regulación de sus relaciones. Lo leemos en el célebre capítulo XIII que pone en movimiento el modelo de su Leviatán: los hombres son iguales por naturaleza y, pese a las diferencias entre ellos, el más débil posee la fuerza suficiente como para aniquilar al más fuerte. De modo que —contra Aristóteles (*cfr. Leviatán* XV)— no es la dependencia originada en la desigualdad natural la que crea el vínculo social. Antes bien, es porque son iguales que los hombres no pueden ser libres. Pero también son iguales en lo que creen

sobre sí mismos, y casi todos creen ser más prudentes que sus congéneres, de manera que, si la prudencia es más importante que la fuerza bruta en lo que respecta a la igualdad entre los hombres, entonces los hombres son iguales, sobre todo, porque todos ellos creen ser mejores que los demás. Como he escuchado decir a Pizzorno recientemente, Hobbes retrata una sociedad en la que hombres esclavos de la vanagloria (*vain-glory* se lee en *Leviatán* VI, VIII, XI, XIII y XXVII) viven juntos para juzgarse unos a otros. De la gloria esperan reputación, pero de la lucha por la reputación sólo puede venir la guerra. De ahí la necesidad de crear instituciones que disfruten no sólo del monopolio de la fuerza, sino también del monopolio de la verdad. En efecto, la libertad de conciencia es lo que se encuentra en el origen de la pesadilla hobbesiana del *bellum omnium contro omnes*: de ella proceden la desconfianza, la incertidumbre, el miedo y la guerra de religión. De la igualdad natural que empuja a los hombres a creer ser más prudentes que los demás procede la desconfianza, y de la desconfianza, con la que se busca seguridad, el único desenlace seguro es la guerra. Otro tanto cabe decir de la lucha por la ganancia y por la reputación: sólo conducen a la guerra. Para romper el círculo vicioso de la desconfianza, es preciso que los individuos se reconozcan recíprocamente, y para ello el estado debe mantener no sólo el monopolio de la fuerza, sino el monopolio de la certeza. Porque es la incertidumbre (y el miedo que de ella nace) la que hace imposible la coexistencia y desencadena el *bellum omnium contro omnes* que el Leviatán —que aparece como un genuino *dador de nombres*— estaba llamado a abolir.

El caso de Hobbes es el de la guerra de religión: los conflictos de los que habla en su *Behemoth* le eran desconocidos a Maquiavelo. Se trataba de conflictos religiosos, de los que producen incertidumbre con respecto a la verdad y comprometen la supervivencia de aquellos que se dejan atrapar por la incertidumbre. El estado aparece con la misión de reintroducir la certeza en las opiniones de las personas y en las relaciones entre ellas. Es una tarea epistemológica porque el estado da nombres al mundo y a las cosas y personas que en él habitan: define la verdad de las personas (su identidad social), define en qué modo éstas deben presentarse públicamente, y define las opiniones que pueden manifestar.

Hay aquí una conexión precisa entre estado, derecho y certidumbre. Pero la idea de que, en una sociedad regulada por el Leviatán, los conflictos no surgen, no parece sensata. Siglo y medio antes de Hobbes, el maestro florentino del republicanismo había afirmado la primacía del conflicto de intereses como *deus ex machina*, no del hombre en estado de naturaleza alguno, sino de la misma vida civil: igual que las comunidades políticas entre ellas, los sujetos individuales entran en conflicto unos con otros en un estado de permanente conflicto de intereses. La fundamentación racionalista de este estado de cosas llegaba a mediados del siglo XVII, cuando Hobbes terminó por conferir (en su obra de 1651) a la lucha encarnizada por la preservación del propio ser una justificación contractualista de la soberanía del estado. Los temores de Maquiavelo refieren, no al conflicto interno, al que el florentino, como hemos visto, encontró no pocas virtudes, sino a la generalización de la corrupción que podía convertir cualquier república en una presa fácil de las potencias extranjeras. En Hobbes, el conflicto generalizado toma, *ex hipothesi,* la forma de un regreso al estado de naturaleza como resultado de la desmembración de la *commonwealth*. Para conseguir sus objetivos, Maquiavelo opta por liberar al soberano de todo vínculo normativo con la república y sus ciudadanos, pero Hobbes se vio obligado, además de a dar al contrato una fundamentación individualista, a sacrificar también el contenido liberal del contrato social y proponer su realización bajo una forma autoritaria[9].

Dos dificultades afloran aquí: la primera es visible cuando distinguimos entre las creencias que colisionan con el propio estado y su derecho y las creencias que se generan dentro de la propia actividad del estado. El desarrollo histórico muestra que los primeros conflictos tienden a perdurar fuera de la esfera pública, en el foro interno de los individuos, mientras que los segundos se convierten, por diferenciación funcional, en nuevas instituciones del propio estado. De ahí la visión liberal del conflicto. Pero la segunda dificultad es más crucial: ¿cómo será posible que los ciudadanos individuales se avengan a soportar los

9 Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 7-10 [edición en castellano, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997]

sacrificios que comporta el conflicto entre estados, cuando la tolerancia y la secularización han negado el principio del conflicto en nombre de creencias que refieren a la verdad? El conflicto por la fe podía conducir a la pérdida de la vida, porque de la pertenencia a esa comunidad de fieles estaba hecha la identidad de las personas y sus posibilidades de redención. Ahora bien, superada la búsqueda de la gloria y de la *virtú*, ¿cómo puede el estado, nacido para asegurar la supervivencia, generar la misma solidaridad frente a la muerte que generaba la fe religiosa? Será el jurista alemán Carl Schmitt quien ofrezca una respuesta.

Pero debemos ver también el otro lado del problema en el que se plantea la más estrecha relación entre *parresía,* quiero decir, entre la función de producción de la verdad, y la política: el sujeto de la política absoluta no explica sus acciones diciendo quién es; al contrario, dice quién es por medio de sus acciones. Así lo vieron, correctamente, los pioneros del empleo de medios sin finalidad, como Georges Sorel o Franz Fanon. Verdad, violencia y política se encuentran (aunque no en la forma superficial que el economista Amartya Sen y otros han imaginado) en el centro de esta otra tríada: identidad individual, conflicto e identidad colectiva. Al emplear los conceptos de política, estado y enemigo–amigo, Carl Schmitt presenta una antropología de la violencia que se apoya en las relaciones entre identidades colectivas[10]. La pregunta de Carl Schmitt bien podría ser por tanto ésta... : ¿cómo se constituye una identidad colectiva? Y la respuesta es, como no podía ser de otro modo: la identidad colectiva se constituye 1) cuando otros la reconocen; 2) cuando quienes no la reconocen son tratados como enemigos y contra ellos no está en vigor la prohibición de matar; 3) cuando los que se reconocen como parte de esta identidad están, a su vez, dispuestos a morir, si fuera necesario, con el fin de que este sujeto sea reconocido.

Las situaciones de conflicto son aquellas en las que se constituyen o reproducen las identidades colectivas. La política es esa actividad que mira a definir a los enemigos y a determinar sus diferencias con nosotros. La política se desenvuelve siempre sobre el horizonte del conflicto

10 Carl SCHMITT, *Begriff des Politischen*, original de 1927, en la versión de 1932, más completa, traducida por Pierangelo Schiera y publicada como “Il Concetto di `Politico´”, en el volumen *Le Categorie del “Politico”*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 87-165 [edición en castellano, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1987].

poniendo en juego la identidad personal de forma no distinta a como lo hacen las creencias religiosas. Igual que Maquiavelo, Schmitt sitúa el conflicto en el centro de su reflexión sobre el estado. Maquiavelo buscaba establecer cómo se deben valorar los conflictos para determinar qué orden político es mejor. Sus conceptos persiguen la comparación entre situaciones diferentes. Schmitt tiene en mente un tipo ideal (Weber) en el que los conceptos basales son los de lo político, el estado, el enemigo... Su coherencia se le antoja un fundamento para establecer la inevitabilidad y, por tanto, la eticidad de las conductas que tienden hacia esos límites. Las guerras entre estados son vistas como inevitables. No es que los estados hacen guerras, es que las guerras hacen a los estados. En 1927 le preocupa a Schmitt una guerra que ha terminado con el negar a los vencidos la facultad de definir a sus propios enemigos. Habrá que reconocer —admite Pizzorno en otro lugar— el fuerte paralelismo entre los *Discorsi* de 1527 y *Begriff* de 1927[11]. Para ambos, la amenaza de conflicto externo tiende a hacer cesar los conflictos internos. Ambos captan que el rasgo que mejor cualifica la relación entre el sujeto individual y la colectividad es la capacidad del primero de sacrificarse por la segunda. Maquiavelo llama *virtú* a esta capacidad. Ambos ven el conflicto entre entidades colectivas como explícita o implícitamente orientado no ya a la posesión (así es el conflicto privado) sino a la imposición del reconocimiento de una identidad a quienes rehúsan tal reconocimiento.

Las respuestas de Maquiavelo, Hobbes o el propio Marx no dejan de sorprendernos... Si confrontamos la de Maquiavelo con la de Hobbes, reparamos en seguida que, para el florentino, se trata de conflictos entre partes privadas que se sirven de recursos privados. En Hobbes, en cambio, no cuentan las cosas (los intereses). Se trata, más bien, de conflictos que tienen por objeto la verdad, y el descubrimiento de Hobbes es que contra el estado no puede valer verdad alguna. Ésa es la pista que conduce a las formulaciones contemporáneas de la teoría del conflicto. El primer problema es el moderno concepto, económico, de interés. ¿De dónde proceden los recursos —riqueza, amistades, vínculos— que son a la vez objeto y arma de los conflictos privados? El problema, y su solución,

11 Cfr., Alessandro PIZZORNO, "Come Pensare il Conflitto", en *Le radici della politica assoluta*, pp. 187-203.

lo heredamos de Maquiavelo. El segundo problema remite al reconocimiento. ¿De qué naturaleza es la *violencia por la verdad*, el conflicto por las creencias? ¿Cómo explicarlo? El problema, y su solución, son herencia de Hobbes. El tercer problema se refiere a la ideología. ¿Cómo observar un conflicto por la verdad? ¿Qué relación podría haber entre tener parte en un conflicto y ser su observador? ¿Cómo puede el observador explicar un conflicto cuyos protagonistas ya se explican a sí mismos? También aquí una herencia de Hobbes, de la que el mundo contemporáneo se hace eco una y otra vez. Hannah Arendt lo repite en el siglo XX: ¡basta de etología e instinto! Los actores, en otras palabras, tienen una teoría sobre su propio actuar. Fue Marx quien trató de integrar los tres niveles, incluyendo en su teoría del conflicto el papel que aguarda al observador.

Para Marx, primero, los recursos del conflicto se explican por el funcionamiento de las relaciones de producción, que genera conflictos de forma sistemática, y no por voluntad de una u otra parte (como en el sistema político). En segundo lugar, el origen del conflicto no se busca en el funcionamiento del sistema político. Los conflictos sociales se dirimen en el nivel político de la sociedad, pero el estado está dentro del conflicto, no el conflicto dentro del estado. El estado no los puede resolver ni suprimir (sólo puede transformarlos). Y se trata, en fin, de conflictos *hobbesianos* en los que el envite es por la verdad, pero no sobre las creencias, sino sobre la propia sociedad —naturalizada como uno más de los procesos de la vida. Por supuesto el conflicto y la teoría que lo describe van acompañados de una escatología: se trata, al final, de conflictos por la interpretación de la historia. La predicción del fin de la historia se convierte en una teoría del quehacer revolucionario, de la naturaleza objetiva y subjetiva del conflicto y de su inevitabilidad. La historia es esa gran prostituta que ya habían descubierto los herejes medievales y los filósofos de la reforma protestante. Se encuentra a disposición de quien quiera que posea la fuerza como para tomarla. Es la historia la que le dio cátedra a Maquiavelo, un tren a Lenin, un basurero a Trotski, y hasta un tribunal a Fidel. La propuesta de Marx deviene entonces en una teoría que se determina a sí misma como única teoría posible, que no puede ser explicada por otras interpretaciones. El observador enuncia la teoría, pero la teoría no enuncia al observador (ni al partido, al intelectual o a la

vanguardia). Una teoría a la espera de ser enunciada por ningún sujeto.

– III –

Para proseguir será preciso poner en relación el nivel individual y el nivel institucional, la formación del *self* y las instituciones morales que hacen posible su desarrollo a la vez que limitan sus posibilidades de expansión. Ello exige examinar la constitución del sujeto individual en relación con las lógicas que gobiernan la expansión del círculo social, lo que nos permitirá abordar la relación entre odios privados y amistades públicas que daba título a este estudio.

Recordemos antes que Max Weber había identificado cuatro tipos principales de acción social. A saber: a) *zweckrational* o acción instrumental (acción racional o económica) en la que los actores ponderan la eficiencia relativa de los distintos medios disponibles para la consecución de un fin dado, y en ocasiones evalúan incluso los propios fines: el actor aparece en este tipo de acción como un maximizador u optimizador de funciones privadas de utilidad; b) *wertrational* o racionalidad orientada sobre los valores, donde la eficiencia relativa de las alternativas disponibles para la consecución de una finalidad dada pueden ser evaluadas, pero en la que los fines son siempre aceptados como dados, tal vez como un imperativo moral, como sucede, dice Weber, en la ética protestante del trabajo; c) acción afectiva o emocional, gobernada por emociones; y d) acción tradicional o consuetudinaria, donde la acción es impelida por prácticas habituales o consuetudinarias[12]. Pese a las dudas del propio Weber sobre la estrechez del concepto de *Zweckrationalität*, los críticos dicen que la tipología de Weber no consiguió dar con un marco sistemático para el estudio de las *racionalidades substantivas* (en plural) en tanto que

---

12 Las primeras décadas del siglo XX presenciaron la proliferación de tipologías similares (por ejemplo, la bien conocida distinción de Wilfredo Pareto entre acción lógica y acción no lógica). En sintonía con las ideas prevalecientes en las entonces recién nacidas ciencias sociales positivas, los tipos ideales de Weber afirmaban que las otras formas de acción y de racionalidad eran en todo caso una desviación de la *Zweckrationalität*. La racionalidad instrumental iba, por consiguiente, a proporcionar la referencia para el análisis de la acción concreta así como para la comparación de los patrones de racionalidad entre individuos y entre culturas. Junto con los cuatro tipos ideales, Weber también reconoció la existencia de tipos mixtos de acción en escenarios históricos concretos.

opuestas a la versión "formal" (económica) de la racionalidad. El grupo de referencia parece desempeñar un papel sólo en las tres categorías residuales de Weber. ¿No había otra manera de mirar la acción social?

La hubo, y se encuentra, me parece, en la injustamente ignorada obra de Georg Simmel, que apunta hacia otro de los lugares más transitados por la obra de Pizzorno: la sincrónica intersección y la diacrónica sucesión de los *círculos de reconocimiento*. Traigo aquí esta referencia porque las intuiciones de Simmel podrían poner en movimiento tanto las categorías de *lo político* en Schmitt como las teorías sociológicas de Pizzorno referidas a los movimientos dialécticos de inclusión y exclusión que hacen posible la visibilidad o la invisibilidad de unas u otras identidades colectivas. Ello se puede observar si reparamos en una diferencia crucial entre este enfoque y el modo republicano de concebir el significado del conflicto como enfrentamiento entre partes bien constituidas de un todo cuyos confines se consideran estables desde el principio. Sin embargo, la situación de reconocimiento no es el encuentro entre dos seres "humanos" hechos, sino un proceso de recíproca atribución de identidad entre dos sujetos que se plantean el problema de entrar en una relación interpersonal específica y "socializarse".

Es con tal propósito que nos serviremos, justamente, del legado de Georg Simmel y de su comprensión del liberalismo como una lógica gobernada por el *reconocimiento* de las individualidades[13]. Para Simmel, el individualismo liberal es sólo un caso particular de cómo el conflicto, entre clausura y apertura, entre expansión y contracción, entre cosmopolitismo y provincianismo, produce innovaciones normativas o institucionales dentro del grupo: por ejemplo la propia idea de individualidad. En su estudio de 1908, "Die Erweiterung der Gruppeund die Ausbildung der Individualität", Simmel se separa de lo que iba a ser una

13 Estaré haciendo referencia, en esta sección, al texto de SIMMEL, "Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität", en *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humboldt, 1908. La edición inglesa de este texto aparece en la autorizada, aunque incompleta, compilación de Donald N. LEVINE, *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971. Hay una cuidadísima edición italiana, completa, que fue publicada como Georg SIMMEL, *Sociologia*, Milán, Edizioni di Comunità, 1989. Y existe, en fin, una versión en castellano de la compilación de LEVINE, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

asunción generalizada en la sociología: la idea de que individuos bien definidos, que preceden a la sociedad lógica y cronológicamente, debían ser tomados como la principal variable independiente para la explicación de los fenómenos sociales. Al contrario, es el grupo el que hace posible, no simplemente a los individuos, sino la propia idea de individualidad. Veamos.

Todas las sociedades y grupos de individuos se encuentran en permanente tensión entre afección y desafección, asimilación y diferenciación, identificación y distinción, integración y segregación, igualación y segmentación. El *momento absoluto* de la política analizado por Pizzorno no es más que una de las fases de ese movimiento de sístole y diástole. Cuando la continuidad y la certidumbre dan paso a la discontinuidad, la ruptura y la incertidumbre; cuando el presente cede su primacía al futuro y los fines inmediatos quedan supeditados a los fines de largo plazo; cuando la prominencia de la identidad individual cede su puesto a la confirmación de las identidades colectivas, podemos decir que estamos ante el *momento absoluto* de la política. Se dirá que todos venimos de ahí; se dirá que, en ese momento de indistinción entre política y religión, toda la política era, por así decir, *absoluta*. Pero ello en modo alguno debe entenderse como si la política absoluta se hubiera transferido por completo a nuestro pasado y hubiera dejado de estar con nosotros. Es cierto que tras la euforia revolucionaria siempre viene el desencanto, que la acción pública siempre termina por replegarse hacia la esfera del interés privado[14], que aparece, con su carga de constancia y predecibilidad, como el genuino domesticador de la pasión por la gloria[15]. Pero la política absoluta no ha dejado de estar con nosotros. Al contrario, por más que sus maneras nos puedan parecer fósiles, se trata de fósiles vivientes. La política absoluta sigue con nosotros en la sacralización del estado moderno que se arroga el derecho de matar o de exigir que sus ciudadanos entreguen sus vidas para

---

14 Como advirtió, con merecida popularidad posterior, Albert O. HIRSCHMAN, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1982.

15 Sobre el fondo ideológico de este desarrollo, también Albert O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977 [edición en castellano, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticoc en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Madrid, Capitán Swing, 2014].

proteger la seguridad del estado, en el nacionalismo excluyente que reivindica la supresión de las identidades que lo contradigan, en el integrismo religioso, en la cruzada moral, en el fanatismo de quienes creen que tienen derecho a vivir en un mundo en el que no sean visibles quienes no son como ellos, en el viraje de los incorruptibles hacia una moralidad que desean que deje de ser un asunto privado para convertirla en una cuestión pública.

Pero decir *público* y *privado* inmediatamente invita a preguntarse por las condiciones bajo las que semejante distinción se hizo posible en primer término. Por este camino nos acercamos a la aparición del sujeto individual, unitario en el espacio y continuo en el tiempo, como artefacto ideológico del capitalismo euro-atlántico. Para hacer aflorar al individuo de la sociedad europea moderna es preciso despojar a la persona de los atributos que ésta exhibe en la esfera pública. En el mundo pre-moderno, estos atributos no son problemáticos; es decir, la identidad individual no se plantea como un problema. En ese mundo —como escribió Richard Sennett— lo privado y lo individual aún no se han unido[16]. Ahora bien, que la identidad individual no fuera problemática no obedecía simplemente a que el sujeto de la política pre-moderna, no individualista, tuviera a su alcance, como era en verdad el caso, una identidad socialmente deducida, que derivaba, esto es, de categorías que todos daban por descontadas y que dependía, por consiguiente, de la propia naturaleza de la sociedad (por ejemplo, la sociedad entendida como un cuerpo místico, esto es, la comunión de los fieles). El reconocimiento no era un problema porque las identidades socialmente deducidas se basaban en categorías sociales que no eran problemáticas. Todos los miembros de la corporación, el orden, el estamento o el reino, e incluso aquellos que no lo eran, daban esas categorías por descontadas, como una cuestión de hecho. En las sociedades pre-modernas, por tanto, la identidad no es un problema. No porque las personas no la tuvieran. Ni siquiera porque sus identidades no dependieran del ejercicio de alguna forma de reconocimiento. Se trataba, simplemente, de que las identidades de los pueblos y de quienes los poblaban no eran problemáticas. Todos tenían su origen, su historia, su propio *aevum*, y

---

16 Véase su célebre *The Fall of Public Man*, Nueva York, Alfred A. Knoff, 1977 [edición en castellano, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011].

cuando se atrevían a concebirse a sí mismos *sub specie aeternitatis*, entonces tenían también un destino providencial que los profetas, oráculos y sacerdotes podían desvelar[17].

Cuando los individuos y los grupos han sido despojados de los atributos que los hacían reconocibles en la esfera pública, bien como personas que desempeñan un rol y están por ello investidas de poderes, bien como pueblos, clases, etc., entonces nos encontramos frente al comienzo del declive de la política absoluta o trascendente. Aunque la sociedad se constituye en y a partir de la política, no todo lo social procede de lo político. La constitución extra-política de la sociedad hunde sus raíces en el contraste entre lo público y lo privado (y lo íntimo), entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, entre la *aeternitas* y el *aevum*, entre lo político (el estado) y lo económico (el mercado)[18].

Este es, me parece, el filón que Pizzorno persigue en su ensayo. Habíamos visto que el conflicto religioso dentro de una unidad política debilita a los funcionarios de lo trascendente. Así sucedió en la Europa de la Reforma y, especialmente, en las zonas en las que el conflicto religioso se mantuvo durante decenios (Francia). Allí donde el conflicto religioso fue sofocado (como en los reinos de la península ibérica), el poder de los clérigos creció en una dirección sorprendente durante la contrarreforma.

El *locus* privilegiado para observar cómo se acrecienta este poder son las nuevas tecnologías de control de las conciencias. En particular, afirma Pizzorno, la distinción entre el oficio (*role*) y la persona se convirtió en la clave para el establecimiento de una jurisdicción espiritual, independiente de los otros poderes sociales y las demás áreas especializadas de la vida social. La distinción entre la persona física y la *persona ficta* resuena en las célebres palabras de Hamlet (Acto 4, Escena 2)**:** "*The body is with the king, but the king is not with the body. The king is a thing*".

De modo que, desde el momento en el que el conflicto religioso queda sofocado, se vislumbra un tipo enteramente nuevo de relación social: la relación directa de la organización eclesiástica —en tanto que organización

---

17 Sobre este aspecto, Charles TAYLOR, "The Politics of Recognition", en Amy GUTMANN (ed.), *Multiculturalism*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

18 Cfr. Charles TAYLOR, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 125-131. También era éste el filón que Richard SENNETT persiguió en su *The Fall of Public Man*.

especializada en los recursos espirituales— con cada una de las personas, *como tales personas*, y no como titulares de función social o política alguna. La nueva forma de penitencia, que había sido sancionada por el IV Concilio de Letrán en 1215, pero que aflora claramente en el mismo período que la revolución eclesiástica, con su relación directa entre el sacerdote y el pecador, con el acto de contrición interior (fundamentado en el remordimiento de la culpa *individual*) en lugar del proceso de reconciliación comunitaria, debe entenderse como una de las más palmarias manifestaciones de esta relación directa, sin intermediarios, entre el individuo como tal (es decir, descontando sus capacidades sociales) y la oferta de servicios espirituales por parte de la organización eclesiástica.

La penitencia, junto con la contemporánea difusión de la idea del purgatorio[19] y, por consiguiente, de un destino futuro para el alma del individuo que es mesurable y, por así decir, negociable (en un mercado de la culpa) muestra también el doble significado de este nuevo destinatario de los servicios espirituales.Estando a cargo del control directo y personal del alma de los individuos, la clase eclesiástica terminará por abrirse paso en el proceso de determinación, por parte de cada individuo, sobre qué hacer para avanzar hacia sus propios fines últimos. Convendrá advertir que los fines últimos tienen más importancia que los fines inmediatos. Tal es el factor que habrá de conferir la supremacía al oficio eclesiástico, como la clase encargada de la *contabilidad del más allá*. Ahora bien, la relación dentro de la que se establece la orientación hacia los fines últimos de la persona es bipolar: en uno de sus extremos está el sacerdote, pero en el otro se encuentra siempre el individuo. Por medio de esta relación bipolar, el individuo recibe ayuda para ir ganando independencia frente a la inmediatez de los vínculos sociales y las prescripciones dictadas por su función en la sociedad. El camino está libre para la conquista de cotas más amplias de autonomía.

Este fue el mecanismo por el que la clase de los funcionarios de lo trascendente descubre la esfera de lo privado, lo profano, lo secular y lo mercantil, para perpetuar su posición en la esfera de lo público, lo sagrado, lo religioso y lo político precisamente cuando las condiciones de hegemonía

19 Cfr. Jacques LE GOFF, “La naissance du Purgatoire”, en *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999, pp. 771-1231.

de la clase sacerdotal declinan como consecuencia de la aparición de divisiones religiosas dentro de una misma unidad política. Mientras los confines religiosos fueron —como sucedió en el imperio— tan amplios que pudieron contener en su interior todas las divisiones políticas, la supremacía de la clase sacerdotal estaba asegurada. Cuando esa situación cambió, las aspiraciones de los hierócratas tuvieron que canalizarse por medio del ímprobo esfuerzo consistente en que los sacerdotes se proclamasen a sí mismos como los únicos y legítimos intermediarios entre dios y cada una de las personas consideradas individualmente, aunque para ello hiciera falta el reconocimiento *público* de la importancia de lo privado, el reconocimiento sagrado de lo profano, el reconocimiento religioso de lo secular, y el reconocimiento político de lo mercantil.

Las intuiciones de Simmel adquieren en este punto plena relevancia. La tesis de Simmel es que la individualización y la expansión del círculo social exhiben un patrón de desarrollo interdependiente[20]. La individualidad en el ser y en la acción generalmente se incrementa cuando se expande el círculo social que engloba al individuo. La competencia desarrollará la especialización del individuo a tenor del número de participantes. La diferenciación y la individualización debilitan los lazos del individuo con su grupo más próximo para interponer en su lugar un nuevo vínculo —a la vez real e imaginado— con los participantes más lejanos. Se trata de una mecánica de antítesis y síntesis que se replica interculturalmente. Los elementos de no individualización en el círculo social más restringido y su diferenciación en el círculo más amplio son fenómenos que se encuentran —sincrónicamente— entre grupos coexistentes, y que volvemos a encontrar —diacrónicamente— en la secuencia de fases por las que atraviesa el desarrollo de cada grupo. Para el sociólogo berlinés, el grupo más amplio es menos individualizable como grupo social; o, dicho de otro modo, *mientras que los elementos de un círculo social distinto son indiferenciados, los elementos de un círculo no distintivo se diferencian.*[21]

---

20 SIMMEL, “Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität”.

21 El presupuesto subyacente a esta tesis era que en cada individuo hay una ratio constante de elementos *individualizantes* y *societales* que sólo cambia en su composición. Cuanto más restringido el círculo con el que nos comprometemos, menor margen de maniobra posee cada

Simmel escribe que *el círculo de pertenencia más amplio fomenta la libertad individual, mientras que el más pequeño la restringe.* Es el viejo tema de la tiranía de la mayoría que tanto había obsesionado a Tocqueville y a Mill: el "imperio moral de la mayoría" (Tocqueville) aparece "cuando la sociedad practica una forma de tiranía social mucho más formidable que cualquier otra forma de opresión política", y la ejerce por medio de la opinión y la sanción informal, impidiendo así la formación de una individualidad que no esté en armonía con sus modos (Mill). La demolición de las barreras sociales y de clase podría aparecer, *prima facie*, como una expansión del alcance de la libertad de elección de los individuos. Es más: si existe una correlación entre la expansión del grupo social y la individualización de la existencia, podemos encontrar una prominente instancia histórica de ese proceso en la aparición de la economía monetaria. El dinero-papel permite la propagación de los efectos de la economía monetaria a distancias ilimitadas. A la vez, empero, el dinero-papel produce una fuerte individualización de la participación en la economía. El dinero —ejemplo perfecto de realidad social "construida" en la *reificación* marxista, en la crítica de Castoriadis, o en el célebre *programa* de Berger y Luckmann— podría ser visto como la conexión necesaria para conciliar la máxima expansión del grupo económico con la máxima diferenciación entre sus miembros. Como escribe Simmel "el dinero desarrolla el grupo más restringido e internamente más uniforme de la economía primitiva en otro grupo cuya unidad se bifurca en los dos aspectos de la expansión y la individualización"[22].

---

individualidad. Con todo, el círculo restringido es él mismo algo individual en la medida en que se distingue nítidamente de todos los otros círculos precisamente porque es pequeño. De igual modo, si el círculo en el que estamos activos se expande, habrá mayor margen de maniobra para el desarrollo y la afirmación de la individualidad. Y, sin embargo, como partes de ese todo, también seremos menos únicos. Llevamos —escribe Simmel— una existencia geminada. Vivimos como un individuo en el interior de un círculo social, con una separación tangible del resto de sus miembros, pero también vivimos como miembros de ese círculo, con la inevitable separación de todo aquello que a él no pertenece. Si —ahora bien— existe una necesidad dentro de nosotros, tanto de individualización como de gregarismo, entonces esas necesidades pueden ser satisfechas en cualquiera de los dos lados de nuestra existencia. A saber: la intensificación de la individualidad dentro del grupo es acompañada por una decreciente individualización del propio grupo, y viceversa cuando el impulso ha quedado en todo o en parte satisfecho.

22 SIMMEL, "Die Erweiterung der Gruppe". Pero conviene ver también su *Philosophie des*

Simmel creía que estamos también rodeados por círculos concéntricos de intereses especiales. Cuanto más estrechamente nos abrazan más pequeños deben ser. Y sin embargo, nadie puede ser meramente un ser colectivo de igual modo que nadie puede ser siempre sólo un individuo. El vaivén entre los dos polos de atracción puede detectarse en la forma en la que los individuos concretos huyen del exceso de un extremo hacia el exceso del otro extremo en una secuencia abocada a recomenzar siempre *da capo*[23]. Cuando, añade Simmel, en lugar de tener simplemente un grupo más amplio y otro más restringido que se oponen mutuamente de modo que la posición de los individuos en ellos puede compararse de forma inmediata, tenemos, en cambio, varios círculos sociales superpuestos y en expansión, esta relación puede aparentar cambios, ya que un círculo puede ser restringido en relación a un segundo círculo, pero puede ser amplio en relación a un tercer círculo.

Geldes, texto original de 1900, ahora disponble en versión íntegra en www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Philosophie_des_Geldes [versión en castellano, *Filosofía del dinero*, Madrid, Capitán Swing, 2013]. Las alusiones a la construcción social de lo real después de Marx, en Peter L. BERGER and Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Doubleday & Co., 1966 [edición en castellano, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968], y en Cornelius CASTORIADIS, *L'Istituzione Immaginaria della Società*, Turín, Bollati Boringhieri, 1995 (edición original en francés de 1975) [edición en castellano, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1975]. Con todo, afirma Simmel, entre el círculo más pequeño, de socialización constrictiva, y el grupo expandido que permite la diferenciación de las personalidades no hay una progresión acompasada, sino un proceso de selección y de alternancia. El énfasis en el estadio más evolucionado suele ponerse, o bien en la aparición de un entorno público omni-comprensivo y en la significación de sus órganos centrales, o bien en la autonomía de sus elementos individuales. De nuevo aquí la expansión del grupo podría estar relacionada no con el desarrollo de la personalidad de los propios miembros del grupo, sino con la idea de una personalidad última a la que se entrega la voluntad individual.

23 De modo que, aunque el compromiso con un círculo restringido generará menor propensión al fortalecimiento de la individualidad que la vinculación con alguna comunidad más amplia, resulta psicológicamente significativo que la pertenencia a una familia promueva la individualidad incluso en el marco de comunidades culturales muy amplias: el individuo aislado —escribe Simmel— no puede salirse fuera de la totalidad, de modo que sólo entregando una parte de su yo a un grupo de otros pocos, y reuniéndose con ellos, puede preservar su sentido de la individualidad y evitar al tiempo el exceso de aislamiento, idiosincrasia y amargura. Por medio de la extensión de su personalidad y de sus intereses alrededor de la personalidad y de los intereses de otro conjunto de personas, el individuo puede contrastar su propio yo frente a la amplitud de la masa anónima. Ciertamente por ese motivo, la individualidad en el sentido de la excentricidad y de la desviación tiene una mayor proyección en las vidas sin familia que se desarrollan en medio de un amplio círculo social.

Dentro del círculo más amplio que todavía es efectivo, todos los círculos que tienen en él cabida presentan un significado ambivalente: por un lado, funcionan como entidades con carácter individual (a menudo directamente como individualidades sociológicas), mientras que, de otro lado, dependiendo de su composición pueden también funcionar como complejos de orden superior, que pueden incluir, además de sus miembros individuales, complejos de orden inferior. En tal caso, siempre es la estructura intermedia la que exhibe el patrón de cohesión interna y repulsión externa cuando se la contrasta con una estructura general de mayor rango, o con una estructura individual de rango menor. Bajo circunstancias diferentes, el mismo complejo de relaciones puede desempeñar los tres papeles en función de los vínculos que tenga en cada momento con otras estructuras.

Hay varias constelaciones sociológicas en las que el valor de la individualidad y la necesidad de ella se centran de forma exclusiva en el individuo, y donde, en comparación con él, todo otro complejo formado por varias personas aflora como un nivel esencialmente diferente. Sin embargo, el significado y el potencial de la individualidad no encuentran su límite en la frontera de la personalidad individual; para Simmel se trata de algo más general y más formal que puede afectar al grupo en su conjunto, y al individuo como integrante del grupo, en la medida que se verifique la presencia de un elemento antitético más inclusivo. Sobre el fondo de este elemento —y contra él— la ahora relativamente individualizada estructura colectiva puede ganar consciencia de su particularidad, de su indivisibilidad y de su carácter único.

La frontera entre esas esferas originadas en el impulso de la individualidad y esas otras que éste requiere como antítesis es indeterminada; y ello es así, en principio, porque el impulso puede extenderse desde el ámbito de la personalidad sobre un número indefinido de estructuras concéntricas alrededor de ella. El poder de este impulso se manifiesta —por un lado— en el hecho de que cualquier esfera que se encuentre bajo su influjo de modo automático definirá al resto de las esferas del entorno como antitéticas y anti-individualistas; y —de otro lado— en el hecho de que la necesidad de diversidad no aflorará ahí de manera tan rápida, de modo que las esferas del entorno terminarán igualmente teñidas con la coloración del individualismo. Para retomar la

fórmula: los elementos integrantes de estas divisiones identificadas por individuos tenían una disposición colectivista e igualitaria. Sin embargo, ello parece no ser el caso: más bien, entre familias, y entonces, de nuevo, entre individuos, pueden encontrarse las formas más extremas de búsqueda de la autonomía y de la distinción.

De acuerdo con Simmel, las partes primera y tercera de esta estructura tripartita se orientan la una hacia la otra creando una antítesis común contra la parte intermedia. No en menor medida que en los patrones relacionales objetivos, ello se manifiesta en las relaciones subjetivas que cada persona establece con estos distintos niveles de interacción. Un compromiso personal y apasionado por parte del ser humano individual con frecuencia implica los círculos más amplios y los más restringidos, pero es harto improbable que implique el círculo intermedio[24].

Este desarrollo es clave, ya que se trató fundamentalmente de destruir la asociación intermedia, restrictiva e internamente homogénea, cuya hegemonía había caracterizado los estadios primigenios de la sociabilidad, con el objetivo de conducir un desarrollo ascendente, hacia el estado, y descendente, hacia la libertad individual sin prejuicios —justo la trayectoria examinada por Pizzorno en su *Unbound Politics*. El estado —a su vez— encontró su entorno de efectividad práctica bajo la forma de una personalidad última, ficticia, (aunque no la *artificiall person* del soberano absoluto descrito por Hobbes —un dios mortal que impone las creencias a sus súbditos), que difícilmente es una instancia contraria al patrón fundamental: "la supresión de las constricciones grupales, en el interior de una nueva entidad de alguna forma unitaria se encuentra íntimamente relacionada con la acentuación de la individualidad, de modo que tanto la cohesión de la personalidad soberana como la libertad individual de todos los miembros del grupo se ubican en ella como dos variaciones del mismo tema".

---

24 Quien quiera que se sacrificase por su familia, escribe Simmel, haría probablemente lo mismo por su patria, o incluso por una entidad más abstracta como la de la humanidad. Sin embargo, quien quiera que esté dispuesto a todo ello, será harto improbable que esté dispuesto a hacer el mismo sacrificio por sus propias estructuras intermedias. Uno puede sacrificar la propia vida a favor de la vida de otro ser humano individual, o por los pocos que componen una familia; y entonces, de nuevo, por una multitud inabarcable de seres humanos. Pero por la vida de cien personas, ¿quién estaría tan dispuesto?.

En la medida que el hombre como individuo —e igualmente sus atributos en tanto que hombre como hombre— vienen a remplazar al hombre como un elemento social, debe tensarse el vínculo que le atrae hacia todo lo que es humano, sugiriéndole la noción de una unidad ideal de la humanidad. El contrapunto lo encontramos en el modo en que el individualismo extremo ha sido con frecuencia asociado con la doctrina de la igualdad de todos los hombres. Es obvio que la espantosa desigualdad en la que el individuo venía al mundo durante muchas épocas de la historia social habría desencadenado una reacción en dos frentes: una en la dirección del derecho a la individualidad, la otra en la dirección de la igualdad universal.

Hablamos de derecho a la individualidad frente al grupo restringido, y de derecho a la igualdad frente al grupo amplio. Derechos siempre erosionados por una práctica que tiende a asimilar a los individuos a sus grupos pequeños de referencia, al tiempo que tiende a diferenciar a los individuos de sus grupos de referencia más amplios. De modo que el derecho a la igualdad queda siempre contrarrestado por la voluntad de diferenciación, al tiempo que el derecho a la libertad siempre queda contrarrestado por la voluntad de asimilación de los individuos.

De la lectura de Simmel es fácil concluir con la idea de que no son los individuos, sino el grupo, el que constituye la misma noción de individuo y persona. Este correctivo es ya suficientemente valioso de por sí, especialmente cuando se dialoga con una teoría social que ha flirteado alegremente con el individualismo durante los años de la hegemonía neoliberal o, lo que es igual, que ha sido incapaz de reparar en el carácter profundamente ideológico del pluralismo liberal. Pero igualmente fácil es ver que de Georg Simmel también podemos aprender que el conflicto es un potente generador de normas: las normas que el conflicto genera miran a asegurar la coexistencia entre las partes. Hay comunicación por medio del conflicto; y hay también reconocimiento implícito cuando las partes en liza, constituidas como duraderas, generan organizaciones o partidos con vida propia[25]. Entonces tendrán necesidad de reglas que garanticen la coexistencia.

25 Véase sobre este asunto Georg SIMMEL, “Conflict” y “The Web of Group Affiliations”, en *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Nueva York, The Free Press, 1968, pp. 11-124 y 125-195, respectivamente.

La aplicación de la hipótesis de Simmel a nuestro caso sugeriría que, en cuanto que miembro de la colectividad estatal, el individuo recaba durante la mayor parte del tiempo un sentimiento de pertenencia débil. Fuera de su origen revolucionario y durante los períodos de guerra, el *Estado Moderno*, no importa cuán sacralizado, ofrece una ritualidad demasiado intermitente. Es difícil mantener vivos en él tanto el *espíritu de Dunkerque* como la fraternidad revolucionaria del *asalto a los cielos*. El conflicto social se convierte así en una escuela de ciudadanía. El sujeto buscará en otro lugar las pertenencias fuertes —las que se generan en situaciones de conflicto interno. Los conflictos internos son justamente el límite al poder reflexivo de la política; son el mecanismo de entrada y salida de los actores en el sistema político; son el mecanismo que posibilita a los actores el poner en tela de juicio los límites que el sistema ha determinado para sí mismo con anterioridad a la aparición de la disidencia. Muestran a las claras la incómoda verdad de que la república carece de confines inmóviles. Sus capacidades de inclusión y exclusión, de conferir o negar la visibilidad a unos u otros, cambian al compás de los movimientos de expansión y de contracción de sus límites. Los conflictos sociales proponen distinciones e identidades en las que los individuos pueden netamente reconocerse. Incluso cuando expresan un "déficit de representación", suelen dirimirse con la modificación de los confines imaginarios de la república. Son un recurso de *visibilidad*.

De modo que, frente a la competencia en el mercado, que genera la paradoja de los *vicios privados y virtudes públicas*, la competición política genera la de los *odios privados y las públicas solidaridades*. No es la ampliación de la base representativa, sino la respuesta a la necesidad de reconstruir vínculos fuertes y ver reconocidas esas identidades colectivas, lo que se encuentra en el origen de la dinámica asociación-conflicto que subyace a la concepción liberal del estado.

Más allá de la idea de una política bien delimitada en sus confines, y del dilatarse y el contraerse de éstos, no es difícil descubrir, tanto en las representaciones individuales como en las colectivas, la imagen de un estado de cosas —y las esperanzas o terrores que ello genera— en el que a la práctica del compromiso político y al ejercicio de la voluntad política no les es impuesto límite alguno. Cualquier hecho social quedaría aquí situado *sub specie politicae*, interpretado a través de la política y visto como susceptible de transformación por la vía política.

Alessandro Pizzorno

[T]tal vez sea preciso volver a los fundamentos y acordar que, frente al ilimitado horizonte de un pensamiento libre que se ve a sí mismo como causa de la acción y del mundo, el resto de los hombres, en general, hacen tan solo lo que pueden, y de eso, precisamente, depende su forma de pensar: de lo que pueden hacer. Lo que pueden *quiere decir que habrá ocasiones en las que estarán obligados a hacer mucho más que aquello que simplemente es posible. Tales son los momentos en los que los hombres dejan de explicar sus acciones diciendo quiénes son y empiezan a decir quiénes son por medio de sus acciones.*

Leopoldo Moscoso

